

علم فلسفہ کے معمار
ایک سو عظیم فلسفی
فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ

علم فلسفہ کے معمار
ایک سو عظیم فلسفی

علم فلسفہ کے معمار
ایک سو عظیم فلسفی
فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ



Price: Rs. 650/-

انسانی فکر ارتقا کے تین بڑے مراحل سے گزری ہے۔۔۔ بحر، مذہب اور سائنس۔ یہ مراحل ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں بلکہ باہم مربوط ہیں۔ سحر یا جادو اپنے گرد و پیش کو سمجھنے کے لیے انسان کی کوششوں کا نہایت قیاسی اور تحلیلاتی انداز تھا۔ جوں جوں معاشرے میں طبقات بنے اور معاشرتی تشکیل شروع ہوئی، ویسے ویسے سحر کی قوتوں کو بھی دیوتاؤں کی صورت میں مجسم کیا جانے لگا۔ مذہب اُن ہی ان دیکھی اور ”پراسرار“ قوتوں کی منظم صورت تھا۔ جادو منتر اور دعا میں اگر کوئی فرق ہے تو بس یہ کہ اول الذکر میں فطرت کی قوتوں کو براہ راست مجبور یا مائل کرنے کی کوشش کی جاتی، جبکہ موخر الذکر کے ذریعہ کسی معبود یا دیوتا کو وسیلہ بنایا جانے لگا۔ یہ مرحلہ انسان کی ریکارڈ میں لائی گئی تاریخ کے ابتدائی زمانے کا ہے، لیکن اِس عبور کی مثالیں ہم موجودہ مذاہب میں بھی بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔

مذہب سے سائنس کی جانب عبور کا مرحلہ کوئی آٹھ سو برس سے جاری ہے۔ بارہویں صدی کے ماہرین الہیات طیب، ماہر فلکیات اور روحانی مسالک کے مفسر بھی تھے۔ الکیسیا منظم صورت اختیار کر کے کیمیا بنی۔ جو محلولات اور جزی بوٹیاں مافوق الفطرت مقاصد حاصل کرنے اور مادرائے انسان قوتوں سے لڑنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں وہ انسانی امراض کے علاج میں کام آنے لگیں۔ علم نجوم علم الافلاک بنا، کائنات کی تشریح شروع ہوئی اور دنیا میں انسان کی حیثیت سوال بن گئی۔ صنعتی انقلاب نے ان سوالات کا کچھ حد تک جواب دیا مگر بہت سے نئے سوالات بھی پیدا کیے جیسا کہ ہر نیا دور کیا کرتا ہے۔

سار
فلسفی
سالہ تاریخ

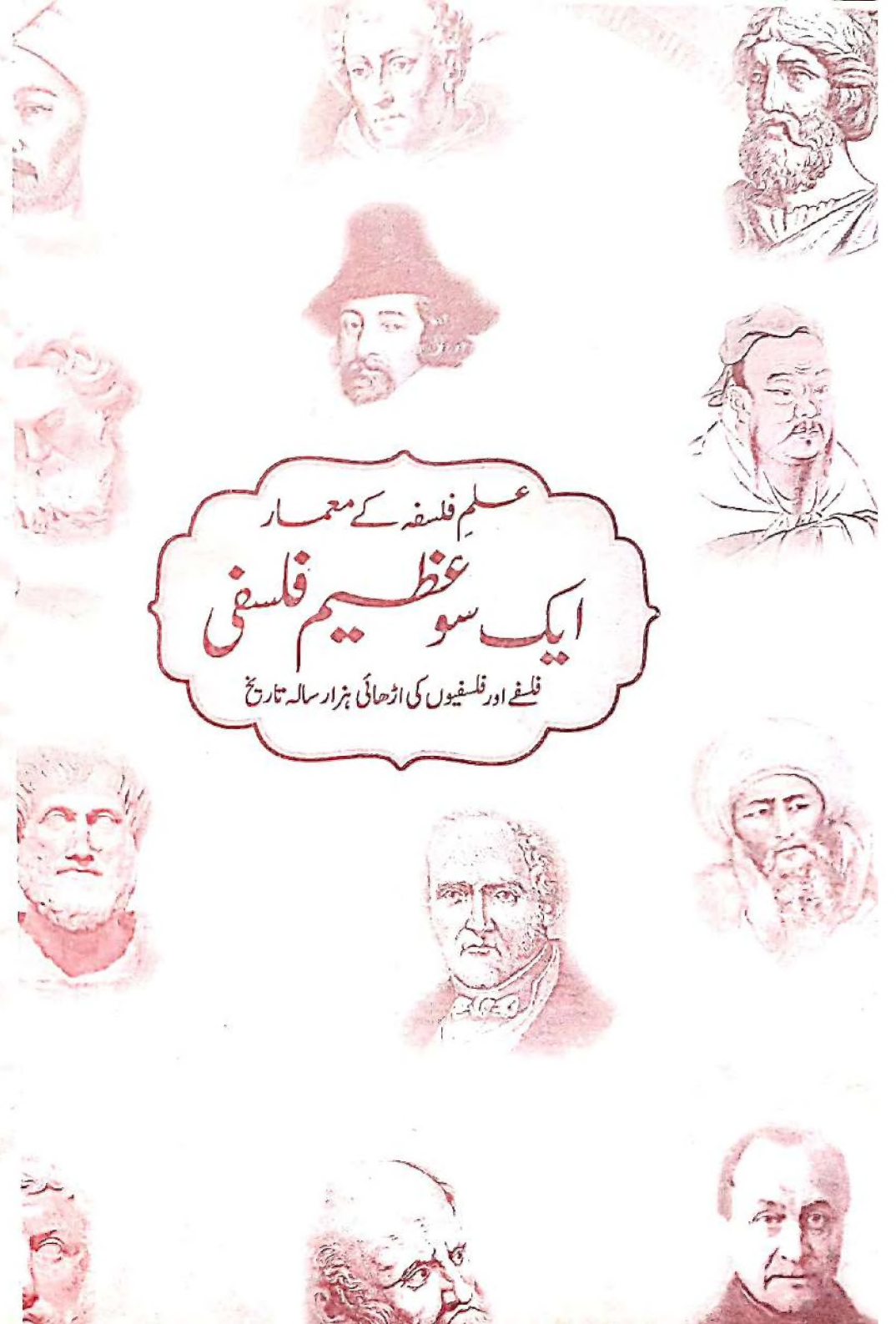
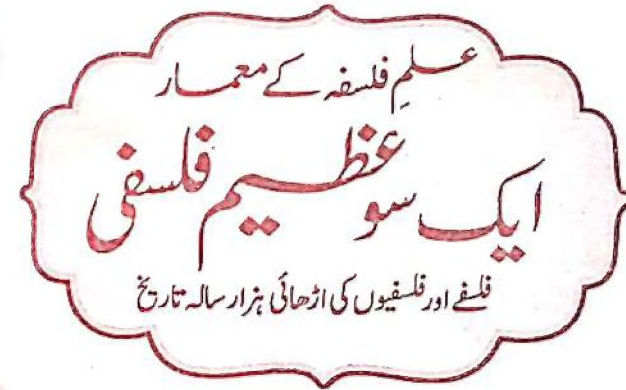
علم فلسفہ کے معمار
ایک سو عظیم فلسفی
فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ

علم فلسفہ کے معمار
ایک سو عظیم فلسفی
(فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ)

یا سر جواد



نیشنل بک فاؤنڈیشن
اسلام آباد





© 2016 نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد
جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ یہ کتاب یا اس کا کوئی بھی حصہ کسی بھی شکل میں
نیشنل بک فاؤنڈیشن کی باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر شائع نہیں کیا جاسکتا۔



تحریر : پروفسر ڈاکٹر انعام الحق چاویہ
مصحف : یاسر جنود

انتساب اول : 2012ء (تعداد: 1000)
انتساب دوم : اکتوبر 2014ء (تعداد: 1000)
انتساب سوم : فروری 2016ء (تعداد: 2000)
کوڈ نمبر : GNU-435
آئی ایس بی این : 978-969-37-0593-5
طابع : ایس ٹی پرنٹرز، راولپنڈی
قیمت : 650/- روپے

نیشنل بک فاؤنڈیشن کی مطبوعات کے بارے میں مزید معلومات کے لیے رابطہ:
ویب سائٹ: <http://www.nbf.org.pk> یا فون 92-51-9261125
ای میل: books@nbf.org.pk

انتساب

اپنے والد سید زین العابدین کے نام

فہرست

09	پیش لفظ	ڈاکٹر انعام الحق جاوید
11	دیباچہ	یاسر جواد
15	1- برہنہ	
21	2- زرتشت	
27	3- تھیل آف ملیٹس	
33	4- وردھمان مہادیر	
37	5- فیثاغورث	
41	6- لاؤزے	
47	7- گوتم بدھ	
53	8- کپل	
59	9- کنفیوشس	
65	10- ہیراکلیٹس	
69	11- پارمینائڈز	
75	12- اناکساغورث	
81	13- ایچی ڈوکلیر	
85	14- ژینو	
89	15- سقراط	
95	16- ڈیماکرٹس	
101	17- تھراسی ماکس	
105	18- افلاطون	
111	19- ڈیوجینز آف سینوپلی	

263	48-جان لاک
267	49-گوٹ فرائیڈولہلم لینز
273	50-جارج برکلی
277	51-دولمیر
283	52-ڈیوڈ ہیوم
287	53-ٹرائل ٹراکس رُوسو
293	54-ڈنيس یدرو
297	55-ایلم سمٹھ
301	56-ایمانوئل کانت
307	57-موس مینڈل سوہن
313	58-جیری بنیٹھم
317	59-جوبان گوٹ لیب فشے
321	60-فریڈرک ہیگل
327	61-چارلس فوریر
331	62-آرتھر شوپنہاور
335	63-آگست کونت
341	64-رالف والدو ایمرسن
347	65-لڈ وگ فوئر باخ
351	66-جان سٹوارٹ مل
357	67-جیمز جوزف پرودھوم
363	68-سورین ایبے کیرکیہ گارڈ
367	69-ہنری ڈیوڈ تھورو
371	70-ولیم جیمز
377	71-کارل مارکس
383	72-فریڈرک ولہلم شٹے
389	73-ٹامس ہل گرین
393	74-فرانسس ہبرٹ بریڈلے
397	75-ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف

117	20-ارسطو
123	21-ہینس
127	22-چوانگ ترو
131	23-پائر ہو
135	24-ایپی کورس
139	25-پتھلی
145	26-فلو جوڈیس
149	27-بادرائن
155	28-ٹاگ ارنجن
161	29-پلوئیس
167	30-مانی
173	31-وسو بندھو
179	32-بھرتی ہری
185	33-شکر آچاریہ
191	34-الکندی (لیتھوب ابن اسحاق)
197	35-ابونصر الفارابی
203	36-ابن سینا
207	37-رمانج
213	38-ابن رشد
219	39-موسس میمونائڈز
225	40-ٹامس آکونیس
229	41-مادھو آچاریہ
233	42-میسٹر ایکہارٹ
239	43-جان ڈوزسکولس
243	44-فرانسس بیکن
249	45-تھامس ہوپر
255	46-رینے ڈیکارٹ
259	47-باروک سپوزا

پیش لفظ

فلسفہ کائنات کے سر بستہ رازوں سے آگاہی کا مدلل علم ہے۔ دعوے کی دیوی جب دلیل کے زیور سے آراستہ ہو جائے تو فلسفے کا جنم ناگزیر ہو جاتا ہے۔ یہ ناموجود سے موجود تک اور وجود سے کائنات تک، علمی اور تجربی دلائل سے رسائی کرتا ہے اور اہل حقیقت کے بعض اہم پہلوؤں کو اجاگر اور واضح کرتا ہے۔ یہ الگ بحث ہے کہ اس راہ پر چل کر کوئی اپنی حقیقی منزل کو پالیتا یا راستے کی بھول بھلیوں میں بھٹک جاتا ہے تاہم یہ ایک منظم اور مؤثر کوشش ضرور ہوتی ہے جس کے نتیجے میں فلسفیانہ علم کا وجود ممکن ہوا اور اس کی ایک بھرپور روایت بھی سامنے آئی۔ منطق سے فلسفے تک کا سفر اور اس کے استقرائی اور استخراجی رویے ہی وہ بنیادی جہتیں ہیں جو اس علم کا بنیادی استدلال ہیں، پھر علم الکلام اور ازاں بعد اس کی تشریحات و توضیحات بھی عقل، سائنس اور مذہب کی تثلیث کو ایک نقطے پر مرکوز کرنے کے لیے جن جن مراحل سے گزریں وہ بھی مذاہب عالم کے تقابلی مطالعے میں تہذیب و تمدن اور انسانی ارتقا کی ایک دلچسپ داستان ہے جس کا ادراک وہی علما و فقہا کر سکتے ہیں جو دینی راستی فکر کے داعی ہیں۔

نیشنل بک فاؤنڈیشن کے بنیادی مقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ کتاب خواں طبقے کو اس طرح کے موضوعات پر لکھی گئی اہم کتابوں سے استفادے کے مواقع فراہم کرے۔ زیر نظر کتاب ”علم فلسفہ کے معما“ (ایک سو عظیم فلسفی) بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس میں دنیا کے ایک سو عظیم فلاسفر کے افکار کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پہلی بار 2012ء میں منظر عام پر آئی اور ضخامت کے باوجود دو سال میں ختم ہو گئی۔ قارئین کی تلاش و جستجو کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ اکتوبر 2014ء میں دوبارہ شائع کی گئی اور اس کی قیمت 1000 روپے سے کم کر کے 750 روپے مقرر کی گئی۔ اب قارئین کی تلاش و جستجو کے جذبے کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کا تیسرا ایڈیشن دو ہزار کی تعداد میں شائع کیا جا رہا ہے اور قیمت مزید کم کر کے 650 روپے مقرر کی گئی ہے کہ مفید اور معلوماتی کتابیں کم قیمت پر مہیا ہوتی رہنی چاہئیں۔

ڈاکٹر انعام الحق جاوید

(پرائڈ آف پرفارمنس)

مینجنگ ڈائریکٹر

76-	سگنڈ فرائینڈ	401
77-	کاگبے وئی	407
78-	ایڈمنڈ مسرل	413
79-	ہنری برگساں	417
80-	جان ڈیوی	423
81-	سوامی وویکانند	429
82-	جارج سانتیانہ	435
83-	سوزوکی تیارو	441
84-	مارٹن ہیور	447
85-	برٹریڈ رسل	453
86-	آر دبند گھوش	459
87-	کارل پوپر	465
88-	مارٹن ہیڈگر	471
89-	لڈ وگ جوزف وگلنشتین	477
90-	میٹائل باختن	481
91-	ولہلم رانج	487
92-	ہربرٹ مارکیوز	493
93-	سرکارل ریمینڈ پوپر	499
94-	تھیوڈور آڈورنو	505
95-	ٹاں پال سارتر	511
96-	موراکس مارلو پوئی	517
97-	تھامس سیٹل کوہن	523
98-	میشیل فوکو	529
99-	ٹاکس وریڈا	535
100-	ہینرنگ	541
	ضمیمہ	547
	ضمیمہ	556
	ضمیمہ	559
	ضمیمہ	560

دیباچہ

انسانی فکر ارتقا کے تین بڑے مراحل سے گزری ہے — سحر، مذہب اور سائنس۔ یہ مراحل ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں بلکہ باہم مربوط ہیں۔ سحر یا جادو اپنے گرد و پیش کو سمجھنے کے لیے انسان کی کوششوں کا نہایت قیاسی اور تخیلاتی انداز تھا۔ جوں جوں معاشرے میں طبقات بنے اور معاشرتی تشکیل شروع ہوئی، ویسے ویسے سحر کی قوتوں کو بھی دیوتاؤں کی صورت میں مجسم کیا جانے لگا۔ مذہب انہی ان دیکھی اور ”پراسرار“ قوتوں کی منظم صورت تھا۔ جادو منتر اور دعا میں اگر کوئی فرق ہے تو بس یہ کہ اول الذکر میں فطرت کی قوتوں کو براہ راست مجبور یا مائل کرنے کی کوشش کی جاتی، جبکہ موخر الذکر کے ذریعہ کسی معبود یا دیوتا کو وسیلہ بنایا جانے لگا۔ یہ مرحلہ انسان کی ریکارڈ میں لائی گئی تاریخ کے ابتدائی زمانے کا ہے، لیکن اس عبور کی مثالیں ہم موجودہ مذاہب میں بھی بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔

مذہب سے سائنس کی جانب عبور کا مرحلہ کوئی آٹھ سو برس سے جاری ہے۔ بارہویں صدی کے ماہرین الہیات طبیب، ماہر فلکیات اور روحانی مسالک کے مفسر بھی تھے۔ الکیسیا منظم صورت اختیار کر کے کیسینہ بنی۔ جو محمولات اور جزی بوٹیاں مافوق الفطرت مقاصد حاصل کرنے اور ماورائے انسان قوتوں سے لڑنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں وہ انسانی امراض کے علاج میں کام آنے لگیں۔ علم نجوم علم الافلاک بنا، کائنات کی تشریح شروع ہوئی اور دنیا میں انسان کی حیثیت سوال بن گئی۔ صنعتی انقلاب نے ان سوالات کا کچھ حد تک جواب دیا مگر بہت سے نئے سوالات بھی پیدا کیے جیسا کہ ہر نیا دور کیا کرتا ہے۔

جس طرح عہد سحر کی باقیات مذہب میں باقی رہیں اور اب بھی علامتی صورت میں موجود ہیں، اسی طرح سائنس میں مذہبی راسخ العقیدگی قائم رہی۔ لیکن فکری ترقی کا عمل مسلسل آگے کی جانب جاری ہے۔ یہ ترقی اس کتاب میں شامل 100 فلسفیوں کی فہرست پر نظر ڈالنے سے انہی خطوط پر نظر آتی ہے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی نامعلوم سے معلوم اور معلوم سے تجربہ کردہ کی جانب (سحر، مذہب اور پھر سائنس)۔ انسان نے ہمیشہ آگے کی جانب ترقی کی ہے۔ بہت سے رجعت پسند حضرات تاریخ کے آگے بڑھنے کے اصول کو مسترد کرتے اور اس کا سفر چکر دار بتاتے ہیں۔ ان کا مطلق نظر محض

اپنے کسی ”پسندیدہ“ مثالی دور کو ”بحال“ کرنا ہے۔ مگر انسانی تاریخ میں کبھی کوئی واقعہ دوسرے دور سے روٹتا نہیں ہوا۔ زمان و مکان کا فرق ہوا لگے کو مختلف اور تمیز بناتا ہے۔

انسانی تاریخ کی طرح انسانی فکر بھی زمان و مکاں سے منسوب ہے۔ ہمارا نظریہ ”دنیا“ ہمارا ہے، کسی سابقہ یا آئندہ انسان کا نہیں۔ البتہ ہم ایک تسلسل میں ضرور بندھے ہوئے ہیں۔ یہی تسلسل، انسانی فکر کے کڑی در کڑی آگے کی جانب سفر کا تصور، اس کتاب کی بنیاد ہے۔

اکثر سوال کیا جاتا ہے کہ کیا ہماری تاریخ یا ہماری زندگی میں فلسفہ، غور و فکر اور نظریات کا کوئی عمل دخل یا فائدہ بھی ہے؟ ویسے اگر سوال کرنے والا شخص ”ہماری“ زندگی کی بجائے ”میری“ زندگی کے توبات کا کافی حد تک واضح ہو جائے گی۔ لیکن یہ سوال بہر حال کافی عام ہے۔ ایسا ہی ایک سوال اور یہ ہے کہ کیا کبھی کتب نے انسانی تاریخ کے کسی موڑ پر اہم کردار ادا کیا ہے، یا کیا علم و فضل نے زندگی کو زیادہ جینے کے قابل بنایا ہے؟ ”سو عظیم کتابیں“ کے مصنف مارٹن سیورسٹھ نے اس کے جواب میں کہا تھا کہ آج زندگی جس حد تک جینے کے قابل ہے وہ کتابوں کی وجہ سے ہی ہے۔ میں یہی رائے فلسفے کے بارے میں رکھتا ہوں۔ آج اگر ہم نیکوئے تھیا استعمال نہیں کر رہے تو اس لیے کہ ہمارے عہد کا فلسفہ ایسا کرنے سے روکتا ہے ایہ فلسفہ بہت کمزور ہے، مگر انسانی خاصوں اور تہا کن تحریکات کے آگے بند باندھے ہوئے ہے۔

بیسویں صدی میں دو عالمی جنگوں کے بعد فلسفے کا رجحان واضح طور پر بدلا۔ ان جنگوں نے فرد کے وجود کو خطرے میں ڈال دیا تھا۔ طبعی اور نفسیاتی دونوں اعتبار سے۔ لہذا انسانی ہستی کو نئے سرے سے دریافت کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ اسی لیے میں نے یہاں سنگنڈ فرائیڈ اور لہلمم رانچ جیسے ماہرین نفسیات کو بھی شامل کیا ہے۔ انسان کو دریافت کرنے والا فلسفہ نفسیات کہلا یا۔ سابقہ صدیوں میں کائناتی اور ہمہ گیر نفس کی بات کی گئی، ذہن مطلق کی بجائے متغیر اور کل کی بجائے جز کو اہمیت دی گئی۔ ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا معاشرتی نظام تلاش کرنے کی کوشش شروع ہوئی جو انسان کا انسان سے تصادم کم کر دے (بلکہ یہ کوشش صنعتی انقلاب کے ساتھ ہم وقوع تھی)، جو زیادہ سائنسی بنیادوں پر انسانی تاریخ کی تفہیم عطا کرے، اور جو عالمی جنگوں کا باعث بننے والی منڈی کی عظیم قوتوں کو منضبط کر سکے۔ بیسویں صدی کے فلسفیوں، ماہرین نفسیات اور مفکرین کو یہ مقاصد مارکسزم میں پورے ہوتے نظر آئے۔ مارکسزم تقریباً نصف صدی بعد دوبارہ فکری و سیاسی قوت بن کر سامنے آیا اور مزید نصف صدی تک موضوع بحث رہا۔ اس میں ترمیم، اضافے، تردید، تنقید اور تشریح فلسفیانہ سرگرمی کا محور رہی۔ برٹریڈ رسل، مارٹن ہیڈگر، وگلنشتین، لہلمم رانچ، مارکیوزے، کارل ریمینڈ پوپر، آڈور تو تھیوڈور، ٹران پال سارتر، ڈاکس دریدا اور شیل فوکس کی مثال ہیں۔

اکثر نظریاتی اور فلسفیانہ ترقی اداروں کے ساتھ منسلک ہوتی ہے۔ ادارے ان خطاط پذیر ہو جانے پر ان کی بنیاد پر قائم نظریات بھی سمار ہو جاتے ہیں۔ غالباً مارکسزم کے ساتھ بھی یہی صورت حال پیش آئی۔ البتہ کسی بھی نظریے کی طرح مارکسزم کا ”ابدی ہونا“ بھی سائنسی اصول کے خلاف تھا اور ہے۔ کائنات میں صرف تبدیلی ہی مطلق اصول ہے۔ بیسویں صدی کے نصف آخر میں سرمایہ داری نظام نے ہمیشہ ہر مرحلے پر خود کو نئے حالات کے سانچے میں ڈھالا۔ شاید تبدیلی کی

اس صلاحیت کی وجہ سے ہی کچھ لوگ اسے ”فطری نظام“ کہا گیا، البتہ یہ کوئی فکری نظام نہیں۔ اسے فکری معنوں میں ”نظام“ ماننے میں اور تنقید نگاروں نے بنایا اور ”فطری“ کی حیثیت استحصالی طبقے نے دلائی۔

اوپر ظاہر کی گئی آراء کافی حد تک واضح ہو گیا ہوگا کہ میں فلسفے اور فکر کو تاریخی اور سماجی و سیاسی دھارے کا حصہ سمجھتا ہوں، اور اس کتاب کو اسی نکتہ نظر سے پیش کیا۔ ایک اور مرکزی خیال کی وضاحت بھی کرتا چلوں کہ میں نے ہندوستانی فکر کو بھی نمائندگی دینے کی کوشش کی ہے جس کی وہ بجا طور پر مستحق ہے۔ فلسفہ کی تقریباً تمام کتب یورپی اور امریکی مصنفین نے لکھی ہیں۔ جس طرح یورپی مورخین نے یورپ کو تاریخ کا محور مان لیا تھا اسی طرح فلسفہ کے مورخین نے بھی ”یورپی“ فکر کو بنیاد بنالیا۔ [اس کی ایک واضح مثال ڈیورنٹ کی ”داستان فلسفہ“ (Story of Philosophy) ہے۔] حتیٰ کہ مورخین فلسفہ کو جس دور میں یورپ میں کوئی فکری شمع روشن نظر نہ آئی تو اُسے ”تاریک دور“ (Dark Ages) کا نام دے دیا۔ حالانکہ اُس وقت ہندوستان اور عرب میں عقلی سرگرمی تیزی سے جاری تھی۔ البتہ اب ہندوستانی فلسفہ کو حقیقی فلسفہ کے طور پر لایا جانے لگا ہے اور اہل مغرب بدھ مت اور جین مت اور یوگ و سائنس جیسے نظام ہائے فکر سے شناسا ہوتے جا رہے ہیں۔ اس شناخت کا اظہار مختلف انسائیکلو پیڈیا میں بھی ہوتا ہے۔

البتہ موجودہ دور میں فلسفے نے اس قدر تخصیصی (مثلاً لسانیات) اور کچھ معاملات میں اس قدر عمومی (مثلاً جدیدیت) صورت اختیار کر لی ہے کہ یہ کافی حد تک ایک فالتو اور ناقابل استعمال چیز معلوم ہوتا ہے۔ فلسفہ یا عقلی سرگرمی ہمیشہ چند منتخب لوگوں کی میراث رہی ہے، اور ضروری نہیں کہ وہ لوگ کلیتہاً اپنے معاشرے کی پیداوار ہوں، لیکن ان کا عوامی مخزن تلاش کرنا اتنا ہی غلط ہوگا جتنا انہیں اپنے عہد سے قطعی بالاتر اور القایافتہ سمجھنا۔ غالباً یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفی اپنے عہد کی پیداوار تو ہوتا ہے، مگر اکتساب محض اپنے معاشرے سے ہی نہیں کرتا۔ شاید اپنے عہد سے بظاہر وابستگی کی وجہ میں سے ایک اس کی استعمال کردہ زبان اور مثالیں یا تشبیہات ہیں۔

اس کتاب کا مقصد اردو کے قارئین کو مختلف فلسفیوں کی زندگیوں اور خیالات کے بارے میں مختصر طور پر متعارف کروانا اور سوچ کی نئی راہیں بھنانا ہے۔ رجعت پرستی اور کٹریٹ کے ماحول کو نشوونما کے لیے ہمیشہ الگ تھلگ رہنے اور صرف ایک ”اپنے مطلق“ نظریہ دنیا کو ہی ماننے اور منوانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا رجعت پسند اور کٹریٹ معاشرہ باہر سے مختلف اور ممکنہ تصادم رکھنے والے نظریات کے آنے کی تمام راہیں بند کرتا ہے۔ یہ کام ہمارے ہاں ہر سطح پر جاری ہے۔

فلسفہ کے متعلق اردو میں لکھنے (اور پڑھنے) کی روایت بہت کمزور ہے، یعنی فلسفیانہ تحریروں کا بنیادی ڈھانچہ موجود نہیں۔ یہ ڈھانچہ معیاری اصطلاحات سے مل کر بنتا ہے۔ مثلاً اردو میں Idealism کے لیے تین متبادل اصطلاحات مروج ہیں: مثالییت پسندی، عینیت اور عینیت پسندی۔ Naturalism کے لیے نیچریت کے علاوہ فطرت پسندی، فطرت پرستی اور فطرتیت بھی استعمال ہوتی ہیں۔ میں نے کوشش کی کہ کوئی ایک معیاری طریقہ بنایا جاتا۔ کتاب کے آخر میں اصطلاحات کی ایک فہرست اور اہم ترین کی مختصر تشریح بھی دی گئی ہے۔



برہسپتی

پیدائش: اندازاً ساتویں صدی قبل مسیح
 وفات: اندازاً چھٹی صدی قبل مسیح
 ملک: ہندوستان
 اہم کام: ”سوتر“

یہ کتاب لکھنے میں جن مآخذ سے مدد لی گئی ان کی فہرست نیچے دی جا رہی ہے:

- Encyclopedia Britannica.
- Encarta Encyclopedia.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Indian Philosophy in Modern Times, Brodov.
- Greatest Thinkers of the East, edited by P. McGreal.
- Dictionary of Philosophy, edited by M. Rosenthal.
- History of Philosophy, Eastern and Western, edited by Radhakrishnan.
- 100 Most Influential Books Ever Written, Martin Seymour Smith.
- The Essentials of Indian Philosophy, M. Hiriyanna.
- Story of Civilization, (Greece) Will Durant.
- Story of Philosophy, Will Durant.
- www.marxist.org
- Internet Encyclopedia of Philosophy.
- Wikipedia, the free encyclopedia
- Theosophy Library Online - Great Teacher Series

یا سر جواد

برہمپتی

یقین کیا جاتا ہے کہ برہمپتی چارواک لوکایت مکتبہ کا بانی اور اس کے سوتروں کا معنی تھا۔ چارواک لوکایت مادیت پسند فلسفی تھے۔ تاہم، برہمپتی کی مادیت پسندی کو صرف اسی مکتبہ تک محدود کر دینا ایک سنگین غلطی ہوگی، کیونکہ اس طرح ہندوستانی مادیت پسندی کی وسعت و اہمیت گھٹ جائے گی۔ ہندوستانی فلسفہ کے تقریباً سبھی نظاموں یا مکاتب میں مادیت پسندانہ رجحان خلقی حیثیت رکھتا ہے، بشمول جدید دور کے معروضی عینیت پسند ویدانت مکتبہ فکر کے۔

یہ برہمپتی ہی تھا جس نے قدیم ہندوستانی مادیت پسندی کو ممتاز بنایا۔ اُس کی زندگی کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ اُس کی فکر چارواک لوکایت مکتبہ کے سوتروں کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہے، لہذا ہم یہاں اسی مکتبہ کے نظریات پر بات کریں گے۔ (البتہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ کچھ محققین کے خیال میں چارواک مفکرین کا ایک گروپ تھا، کچھ کی نظر میں یہ ان کی تحریروں کے لیے مخصوص نام تھا۔)

چارواک نے خدا کی موجودگی کے تصور کو مسترد کرتے ہوئے چار عناصر کو جو ہر تسلیم کیا: مٹی، پانی، آگ اور ہوا۔ انہی عناصر کے استزاجات نے تمام چیزیں اور مادی و روحانی مظاہر فطرت پیدا کیے۔ روح بھی شعور کا حامل ایک جسم ہے، روح کا جسم سے باہر کوئی وجود نہیں۔ شعور غیر شعوری عناصر سے مخصوص حالات میں جنم لیتا ہے۔ شعور محض مادی عناصر کو ملانے کے مخصوص عمل کا نتیجہ ہے۔ انسان کی موت سے اس کا شعور اور روح دونوں فنا ہو جاتے ہیں۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں اجیت کیش کمبلی نامی چارواک نے کہا کہ دانا اور بے وقوف دونوں ہی اپنے جسم سمیت فنا ہو جاتے ہیں، اور موت کے بعد اُن کا کوئی وجود نہیں رہتا۔

چارواک نے مذہبی توہمات کو مسترد کیا جو لوگوں کو لاعلم اور استحصال کا شکار رکھتی ہیں، اور حس اور اک کے نتیجے کے طور پر ان کے نظریہ بصیرت کی مخالفت کی۔ یہ بھول حساسیت کا تکیہ نظر بقینا کچھ کمزور پہلو رکھتا تھا۔ حیات اور ادراکات کو علم کا واحد ماخذ تسلیم کرتے ہوئے چارواک یہ بھول گئے کہ ادراک میں حیاتی اور استدلالی عناصر کا ایک جدائی اتحاد پایا جاتا ہے۔ انہوں نے انسان کی ادراکی سرگرمی کو مجرد سوچ کی صورت میں غیر درست یا بہر صورت غیر معتبر سمجھا۔ چارواک نے کہا کہ ذہن (یعنی مجرد سوچ) کا حیات اور ادراکات کے بغیر کوئی وجود نہیں۔ قفسے اور تمثیلات صرف تبھی ممکن ہیں جب ان کی بنیاد حیاتی ذرائع سے حاصل کردہ ڈیٹا پر ہو۔ نیز، مجرد استدلالی سوچ (یعنی ذہن) حیاتی اور اک کی فراہم کردہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتی۔ یہ الفاظ دیگر، وہ مظاہر کی تفہیم سے جو ہر کی تفہیم کی جانب عبور کی جدلیات کو شناخت کرنے میں ناکام رہے۔

”نہ کوئی سوگ ہے، نہ نجات، نہ ہی کسی اور دنیا میں کوئی آتما ہے۔“

برہمپتی

تاہم، یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چارواکوں کا اصل مقصد برہمن مت کی آئیڈیالوجی کے زوردار حملے سے نمٹنا تھا۔ مادیت پسندی کے مخالفین (زیادہ تر برہمن پر دہشت) نہ صرف مادیت پسند فلسفیوں کی سرکوبی کرتے، بلکہ اُن کی تحریروں کو نذر آتش بھی کر دیتے تھے۔ اس لیے چارواک لوکایت کی زیادہ تر مادیت پسندانہ تحریریں تلف ہو گئیں۔ اب ہمیں مادیت پسندوں کے نظریات صرف مخالفین کی تحریروں میں ہی ملتے ہیں۔

چارواک مادیت پسندی عینیت پسندانہ اور مذہبی نظریات کے خلاف براہ راست تنقید سے متصف ہے۔ ان کا مقصد کوئی باقاعدہ نظام فکر مرتب کرنے کے بجائے محض برہمنی آئیڈیالوجی کی تردید کرنا ہی نظر آتا ہے۔

چارواک لوکایت کے نظریات کو مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا جاسکتا ہے:

■ تمام ہستی کی بنیاد چار مادی عناصر (مہا بھوت) پر ہے: آگ، مٹی، پانی اور ہوا۔ یہ عناصر بے ساختہ انداز میں مستعد ہیں، اور ان کے اندر خلقی طور پر اپنی ایک قوت (سوبھاو) پائی جاتی ہے۔

■ صرف ”یہ دنیا“ (لوک) موجود ہے، کوئی پرلوک یا حیات بعد الموت نہیں ہوگی، یعنی انسان کی موت کے بعد اس کی زندگی نہ تو ”وہاں“ برہمن۔ آتما دنیا میں جاری رہے گی، اور نہ ہی ”یہاں“ زمین پر دوبارہ قائم ہوگی۔ چارواک کہتے ہیں:

جب تک زندہ ہو، خوشی خوشی زندگی گزارو؛

موت کی متلاشی آنکھ سے کسی کو بھی مفر نہیں؛

جب ایک مرتبہ تمہارا یہ بدن جلا دیا جائے تو

یہ دوبارہ واپس کیسے آسکتا ہے؟

انہوں نے اس مذہبی قہیے پر تنقید کی کہ ”شعور لافانی روح کی ملکیت ہے“ اور اصرار کیا کہ انسان کے ساتھ ہی اُس کا شعور بھی فنا ہو جاتا ہے، جبکہ خود انسان چار بنیادی عناصر میں منتشر ہو جاتا ہے۔ ان کے مطابق انسان چار عناصر سے مل کر بنا ہے اور موت آنے پر یہ چار عناصر اپنے اپنے ماخذ میں لوٹ جاتے ہیں۔

■ کوئی مافوق الفطرت (الوہی) قوتیں موجود نہیں۔ خدا غریبوں کو دھوکا دینے کے لیے امیروں کا وضع کردہ فریب ہے۔ چارواک کا خیال تھا کہ برہمن مت بھی دیگر مذاہب کی طرح نقصان دہ اور ناممکن الثبوت ہے، کیونکہ یہ غریبوں کی توجہ اور طاقت کو خیالی دیوتاؤں کی عبادت کرنے، نامعلوم قوتوں کو نذرانے چڑھانے اور فضول وعظ سننے وغیرہ کی جانب لگا دیتا ہے۔ مذہبی تحریریں مادی مقاصد رکھنے والے افراد کے مخصوص گروہ کی تخیل بازیوں پر مبنی ہیں۔

■ کوئی روح موجود نہیں۔ یعنی مذہبی مسالک اور فلسفیوں کی بیان کردہ روح۔ یہ سوچ کی اہلیت کا حامل مادہ ہے اور اس کا مادے سے علیحدہ کوئی وجود نہیں۔

■ قانون کرم (یعنی اچھے و بُرے اعمال کی جزا و سزا) مذہب کے پیروکاروں کی اختراع ہے جسے عینیت پسند فلسفیوں

نے بھی استعمال کیا۔ اس دنیا میں برائی کا ماخذ معاشرے میں موجود ظلم و نا انصافی میں تلاش کرنا چاہیے۔

فطرت کے علم کا واحد منبع حیاتی اوراک ہے۔ صرف براہ راست اوراک (حواس خمسہ کے ذریعے) ہی انسان کو حقیقی علم (پرنیکش) دیتا ہے۔ صرف اسی چیز کا وجود ہی جو براہ راست طور پر قابل اوراک ہو۔ ناقابل اوراک چیز وجود نہیں رکھتی۔ ”ناقابل اوراک“ سے چارواک کی مراد خدا، روح، آسمانی بادشاہت وغیرہ جیسے مذہبی ”جوہر“ ہیں۔

چارواکوں کے مطابق حیاتی اوراک دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ خارجی اور داخلی۔ داخلی اوراکات استدلال (منوں) کی فعالیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ خارجی اوراکات پانچ حیاتی اعضا کی فعالیت کے ساتھ مربوط ہیں۔ چنانچہ خود علم کی بھی دو اقسام یا صورتیں ہیں۔ پہلی قسم کا علم حیاتی اعضا اور خارجی دنیا کی اشیاء کے درمیان رابطے کا نتیجہ ہے۔ دوسری قسم کا علم حیاتی دنیا کی بنیاد پر ذہنی سرگرمیوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اگرچہ وسطی دور کے اہتمام تک چارواک مکتبہ فکر غائب ہو چکا تھا، لیکن اس کے نظریات دیگر فلسفیوں اور مکاتب میں سرایت کر گئے۔ سائنکھیہ نظام فکر کی مادیت پسندی کافی حد تک برہمنیت اور دیگر چارواک مفکرین سے فیض یاب نظر آتی ہے۔



زرتشت

پیدائش: 628 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 551 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: فارس

اہم کام: "بہمن اور نظمیں"

زرتشت

قدیم فارسی مذہبی مصلح زرتشت کو ایک پیغمبر اور زرتشت مت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے دور کے بارے میں آراء میں بے پناہ تفاوت ہے۔ انکارنا انسائیکلو پیڈیا میں کچھ محققین کی یقینی رائے درج ہے کہ وہ 1750 اور 1500 قبل مسیح یا 1400 اور 1200 قبل مسیح کے درمیان گزرا ہے۔ البتہ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا نے فارسی روایت کو بنیاد بنایا جس کے مطابق اُس کی تاریخ پیدائش اور وفات مندرجہ بالا ہی ہے۔

زرتشت کو مذاہب عالم کی تاریخ میں دو وجوہ کی بنا پر توجہ حاصل رہی۔ ایک طرف وہ ایک داستانِ شخصیت بن گیا جس کا تعلق مشرقِ قریب اور ہیلینیائی دور (300 ق م تا 308 ق م) کی میڈی ٹرینین دنیا کی سحری رسوم اور عقیدے کے ساتھ بہت گہرا تھا۔ دوسری طرف اُس کے ہاں ملنے والے خدا کے وحدانی تصور نے مذہب کے جدید مورخین کی توجہ حاصل کی جنہوں نے زرتشت کی تعلیمات اور یہودیت و عیسائیت کے درمیان روابط کا ذکر کیا۔ اگرچہ فارسی یا زرتشتی فکر کے یونانی، رومن و یہودی فکر پر عمیق اثرات کے دعوؤں کو مسترد کیا جاسکتا ہے، لیکن زرتشت کے مذہبی نظریات کے ہمہ گیر اثر کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔

زرتشت مت کے طالب علم کو اس کے بانی کے حوالے سے متعدد مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایک سوال یہ ہے کہ زرتشت مت کا کون سا حصہ زرتشت کے قبائلی مذہب سے ماخوذ ہے اور کون سا حصہ اس کے خیالات اور تخلیقی مذہبی جنین کے نتیجے میں نیا پیدا ہوا۔ ایک اور سوال یہ اٹھایا جاتا ہے کہ بعد میں ساسانی دور (224ء تا 651ء) کا زرتشتی مذہب ”مزدیت“ کس حد تک زرتشت کی اصل تعلیمات کی عکاسی کرتا ہے۔ تیسرے سوال کا ذکر کر دینا بھی بر محل ہوگا؛ کہ اوستا، گاتھائیں اور فارسی پہلوی کتب کے علاوہ مختلف یونانی مصنفین کی کتب زرتشتی خیالات کی کس حد تک نمائندگی کرتی ہیں۔ زرتشت کی زندگی کے متعلق تفصیلات محض قیاسی ہیں۔ زرتشتی روایت کے مطابق وہ ”سکندر اعظم سے 258 سال قبل گزرا ہے۔“ سکندر نے اکیسویں کا دارالحکومت پری پولس 330 قبل مسیح میں فتح کیا تھا۔ اسی دور کو بنیاد مان لیا جائے تو زرتشت نے 588 قبل مسیح میں وشتاسپ (جو بحیرہ ارال کے جنوبی علاقے کو راسمیا کا بادشاہ تھا) کا مذہب تبدیل کیا۔ روایت کے مطابق اس موقع پر زرتشت کی عمر 40 سال تھی، لہذا اس کی تاریخ پیدائش 628 قبل مسیح بنتی ہے۔ اس کا تعلق شہسواروں کے ایک گھرانے سے تھا اور وہ تہران کی نواحی بستی رے میں پیدا ہوا۔ اُس کا آبائی علاقہ ابھی تک شہر نہیں بنا تھا اور وہاں کی معیشت انحصار مویشی پالنے پر تھا۔ زرتشت نے گاہے بگاہے حملے کرتے رہنے والے خانہ بدوشوں کو ”جھوٹ کے پیروکار“ کہا۔

”دوسروں کی بھلائی کرنا فرض نہیں بلکہ مسرت ہے، کیونکہ یہ ہماری اپنی صحت اور خوشی کو بڑھاتی ہے۔“

زرتشت

ذرائع کے مطابق زرتشت ایک پروہت تھا۔ ابورامزد یعنی دانا آقا کی جانب سے الہام یافتہ ہونے کے بعد زرتشت نے خود کو اُلویہ صداقت کا پیغام بر خیال کرنا شروع کر دیا۔ علاقے کے سول مذہبی حکام نے بدیہی طور پر اس کی مخالفت کی۔ الہام کی صداقت پر پورا یقین ہوتے ہوئے بھی اس نے قدیم کثرت پرست فارسی مذہب پر ایمان قائم رکھا۔ البتہ اس نے ابورامزد کو لافانییت اور مسرت کا وعدہ کرنے والی انصاف کا بادشاہت کے مرکز میں رکھا۔ اگرچہ زرتشت نے مروج سماجی و اقتصادی اقتدار کی بنیاد پر قدیم فارسی مذہب میں اصلاح کرنا چاہی، لیکن اس کے اولین مخالف وہ لوگ تھے جنہیں وہ جھوٹ کے پیروکار کہتا ہے۔

اعلیٰ ترین اور پرستش کے قابل واحد یوتا ابورامزد زرتشت کی تعلیمات کا محور ہے۔ گاتھاؤں کے مطابق وہ آسمان اور زمین یعنی مادی اور روحانی دنیا کا خالق ہے۔ وہ نور اور ظلمت کا ماخذ مختار کل قانون دہندہ اور فطرت کا جوہر ہونے کے علاوہ اخلاقی نظام کا موجد اور ساری دنیا کا منصف بھی ہے۔ ہندوستانی ویدوں میں ملنے والی کثرت پرستی زرتشت کے ہاں بالکل نہیں ملتی۔ مثلاً گاتھاؤں میں ابورامزد کے ساتھ حکومت میں شریک کسی دیوی کا ذکر نہیں۔ ابورامزد کے گرد چھ یا سات ہستیوں کا حلقہ ہے جنہیں اوستا میں امیش سپینتا (فیض رساں لافانی) کہا گیا۔ ساری گاتھاؤں میں امیش سپینتا کے نام بار بار آتے ہیں اور غالباً انہیں زرتشت کی فکر اور تصور دیوتا کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

گاتھاؤں کے الفاظ میں ابورامزد سپینتا (روح مقدس)، آشا و ہشتا (انصاف، صداقت)، و وہمناہ (راست سوچ) اور ارمیتی (بھگتی) کا باپ ہے۔ اس گروپ کی دیگر تین ہستیوں کو ابورامزد کی خوبیوں کی تجسیم بتایا جاتا ہے۔ کھشتر آویرہ (قابل خواہش سلطنت)، ہوروات (ہمد گیریت) اور امیرے تہ (لافانییت)۔ تاہم، یہ امکان مسترد نہیں ہوتا کہ یہ سب ابورامزد کی تخلیق ہے۔ ان ہستیوں میں مجسم اچھے وصف ابورامزد کے پیروکاروں کے لیے بھی قابل تحصیل ہیں۔ اس کا مطلب ہوا کہ انسان اور دیوتا دونوں کے لیے ایک ہی جیسے اخلاقی اصول ہیں۔ زرتشت مت کا ایک نہایت اہم معادیاتی (Eschatological) پہلو کھشتر کے تصور میں واضح ہے جو کہ مستقبل کی قابل خواہش بادشاہت ہے۔

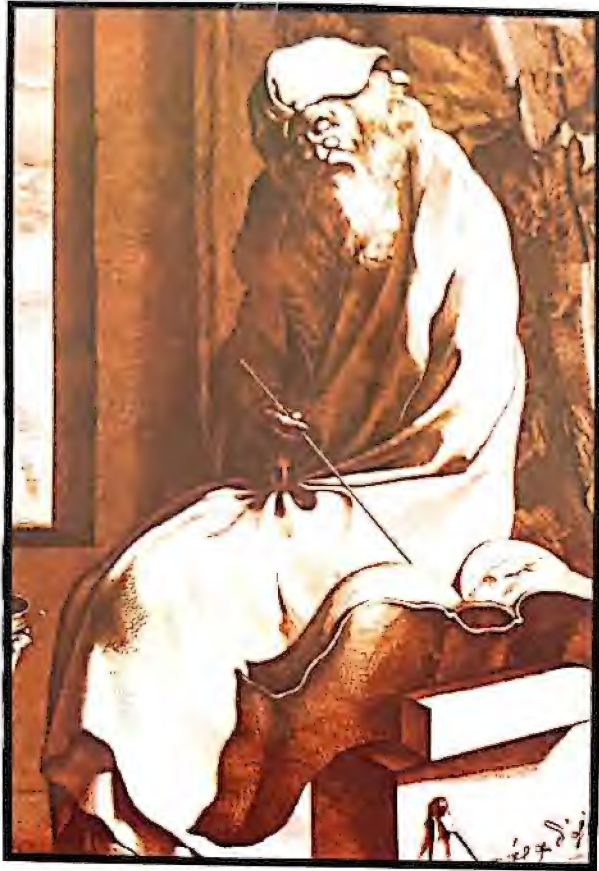
زرتشت کی تعلیمات کی وحدانیت میں ایک ثنائیت (Dualism) کی وجہ سے کچھ گڑبڑ پیدا ہوتی ہے۔ ابورامزد کا ایک مخالف اہرمزن بھی ہے جو برائی یا شر کا نمائندہ ہے اور اس کے پیروکار بھی بد ہیں۔ اس اخلاقی ثنائیت کی جڑیں زرتشتی کٹکونیات (Cosmology) میں ہیں۔ اس نے تعلیم دی کہ ابتدا میں دو روحوں کا ملاپ ہوا جو ”زندگی یا غیر زندگی“ کو اپنانے میں آزاد تھیں۔ اس حق اختیار نے ایک خیر اور شر کے اصول کو جنم دیا۔ حق و انصاف کی سلطنت کا تعلق اول الذکر اور جھوٹ کی سلطنت کا تعلق موخر الذکر سے ہے۔ تاہم، وحدانیت کا تصور کٹکونیاتی اور اخلاقی ثنائیت پر غالب ہے کیونکہ ابورامزد دونوں روحوں (خیر اور شر) کا باپ ہے۔

ابورامزد انجام کار امیش سپینتا کے ساتھ مل کر روح شر کا خاتمہ کر دے گا۔ کائناتی اور اخلاقی دونوں کے خاتمے پر دلالت کرنے والا یہ پیغام زرتشت کی مرکزی مذہبی اصلاح معلوم ہوتا ہے۔ اس کا پیش کردہ وحدانیت پرستانہ حل پرانی کٹکونیات سے ہی رجوع کرتا ہے۔ تاہم، ایک بعد کے دور میں ثنائی اصول زیادہ شدید صورت میں دوبارہ ظاہر ہوا۔ اس مقصد کی

خاطر ابورامزد کی حیثیت بھی اس کے مخالف اہرمزن کے برابر کر دی گئی۔ ابتدائے آفرینش میں دنیا خیر اور شر کی سلطنت کے درمیان بٹی ہوئی تھی۔ ہر انسان کو ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہے۔ ابورامزد اور اس کی حکومت یا اہرمزن۔ یہی اصول روحانی ہستیوں پر بھی لاگو ہوتا ہے جو اپنی اختیار کردہ راہوں کے مطابق ہی اچھی یا بُری ہیں۔ انسان کی آزادی اختیار کا مطلب ہے کہ وہ اپنے مقدر کا خود مدوار ہے۔ نیک انسان اپنے اچھے اعمال کے ذریعہ ابدی انعام یعنی لافانییت اور وصال حاصل کرتا ہے۔ جھوٹ کی راہ اختیار کرنے والے کو اپنے ضمیر کے علاوہ ابورامزد اسے بھی سزا ملتی ہے۔ یہ تصور کافی حد تک عیسائیوں کے تصور دوزخ سے ملتا ہے۔ اوستا کے مطابق ایک مرتبہ دونوں میں سے ایک راہ منتخب کر لی جائے تو واپسی کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا دنیا و مخالف دھڑوں میں بٹی ہوئی ہے جن کے ارکان دو متضاد سلطنتیں ہیں۔ ابورامزد کی طرف بستیاں بسانے والے لگے بان یا کسان ہیں جو ایک مخصوص سماجی نظام میں رہتے اور اپنے موسیٰوں کا خیال رکھتے ہیں۔ جھوٹ کے پیروکار جو صرفت خانہ بدوش ہیں۔ منظم زراعت اور گلہ بانی کے دشمن۔

گاتھاؤں میں سے متعدد زرتشت نے لکھی تھیں۔ ان میں جاہا تصور معادیات ملتا ہے۔ موت کے بعد انسان کے لیے منتظر مقدر کا حوالہ تقریباً ہر صفحے پر دیا گیا ہے۔ زرتشت کے مطابق دنیا میں ہماری حالت ہی موت کے بعد کی حالت کا تعین کرتی ہے۔ اگلی زندگی میں ابورامزد اچھے فعل، اچھی گفتار اور اچھی سوچ کو انعام دے گا اور بُرے فعل، بری گفتار اور بری سوچ کو سزا دے دوچار کرے گا۔ مرنے کے بعد ہر انسان کی روح ”صلے کے پل“ سے گزرتی ہے جس کی جانب ہر کوئی خوف اور پریشانی کے ساتھ دیکھتا ہے۔ ابورامزد کی جانب سے فیصلہ سنائے جانے پر نیک رو جس ابدی مسرت اور نور کی سلطنت میں داخل ہوتی ہیں جبکہ بری روحوں کو خوف اور ظلمت کے خطوں میں پھینکا جاتا ہے۔ تاہم زرتشت نے دکھائی دینے والی دنیا کے لیے ایک اختتامی دور کا بھی اعلان کیا ہے۔ ”تخلیق کا آخری موڑ“ اس آخری مرحلے میں اہرمزن کا خاتمہ ہوگا اور دنیا پر صرف نیک انسان آباد ہوں گے۔ زرتشت مت نے آگے چل کر مردوں کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ اختیار کیا۔ وشتاپ کو اپنا پیروکار بنانے کے بعد زرتشت بادشاہ کے دربار میں ہی رہا۔ دیگر حکام نے بھی مذہب تبدیل کیا اور زرتشت کی ایک بیٹی نے بادشاہ کے وزیر طہماسپ سے شادی بھی کی۔ روایت کے مطابق زرتشت 77 برس کی عمر تک زندہ رہا (551 ق م)۔ اس کی موت کے بعد بہت سی حکایات اس سے منسوب ہو گئیں۔ ان کہانیوں کے مطابق زرتشت کے پیدا ہونے پر ساری فطرت شاد ہوئی اور اس نے کئی قوموں میں تبلیغ کی، مقدس آگیں روشن کیں اور ایک مقدس جنگ بھی لڑی۔ اسے پڑھتوں، جنگجوؤں اور زراعت کاروں کے لیے ایک ماؤل کے ساتھ ساتھ ماہر دستکار اور شفا دہندہ کے طور پر بھی دیکھا گیا۔

مغربی فکر پر زرتشت کے الفاظ کا اثر واضح ہے کیونکہ افلاطون، ارسطو اور فیثاغورث نے اُس میں گہری دلچسپی لی تھی۔ دیگر یونانیوں اور رومن مصنفین نے بھی زرتشت کو مغربی دانش اور سحر کا بانی پیغمبر خیال کیا۔ بعد میں یہودیوں اور عیسائیوں کا زرتشتیوں سے تعلق قائم ہونے پر بدرجوں، فرشتوں، حیات بعد از موت اور بخت و دوزخ کے متعلق یہودی و عیسائی اعتقادات کی ترقی زرتشت کے واضح اثرات لیے ہوئے ہے۔



تھیلز آف ملیتس

پیدائش: 625 قبل مسیح (اندازاً)
 وفات: 546 قبل مسیح
 ملک: یونان
 اہم کام: محدود تحریریں

تھیلیس آف ملیتس

یونانی فلسفی تھیلیس 620 قبل مسیح کی دہائی کے دوران ایونیا کے شہر ملیتس میں پیدا ہوا۔ اسے سقراط سے پہلے کے ”سات دانا آدمیوں“ میں سے ایک خیال کیا جاتا ہے۔ تھیلیس کے فلسفہ اور سائنس کا مرکزی ماخذ ارسطو اسے پہلا ایسا شخص قرار دیتا ہے جس نے مادے کے بنیادی سرچشموں پر تحقیق کی اور یوں فطری فلسفہ کے مکتبہ کی بنیاد رکھی۔ تھیلیس اپنے نظریہ کائنات کی وجہ سے مشہور ہے جس میں پانی تمام مادے کا جوہر ہے اور زمین ایک وسیع و عریض سمندر کی سطح پر تیرتی ہوئی چھٹی تھالی ہے۔

تھیلیس کی کوئی تحریر باقی نہیں بچی، لہذا اس کی کامیابیوں کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ ”سات دانا آدمیوں“ میں اس کی شمولیت کے نتیجے میں بہت سے اقوال و افعال اس سے منسوب ہو گئے، مثلاً ”خود کو جانو“۔ مورخ ہیرودوٹس کے مطابق تھیلیس ایک عملی ریاست کار تھا جس نے اسجیائی خطے کے آپونیائی شہروں کی فیڈریشن بنانے کی تجویز دی۔ شاعر کالی ماکس نے ایک روایت کے متعلق لکھا کہ تھیلیس نے جہاز رانوں کو ہدایت کی تھی کہ وہ ڈب اکبر کے بجائے ڈب اصغر سے راہنمائی لیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے جیومیٹری کے علم کی مدد سے اہرام مصر کی پیمائش کی اور سمندر میں بحری جہازوں اور ساحل کا درمیانی فاصلہ ناپا۔ اگرچہ یہ کہانیاں غالباً فرضی ہیں، لیکن ان سے تھیلیس کی شہرت کا اندازہ ضرور کیا جاسکتا ہے۔ فلسفی شاعر ژینوفین نے دعویٰ کیا کہ تھیلیس نے اس سورج گرہن کی پیش گوئی کر دی تھی جس کی وجہ سے لیڈیا کے بادشاہ الیاتیس اور میڈیا کے بادشاہ سائیکسارس / زرسیر کی جنگ رگ گئی (28 مئی 585 ق م)۔

تھیلیس کو جیومیٹری کے پانچ کلیوں کا دریافت کنندہ قرار دیا گیا ہے:

- 1- کہ دائرے کا نصف اسے دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔
- 2- کہ ایک مثلث میں آئنے سامنے والی دو برابر اطراف کے زاویے برابر ہوتے ہیں۔
- 3- کہ سیدھی لائنوں کو قطع کرنے والے خطے متضاد زاویے برابر ہوتے ہیں۔
- 4- کہ ایک نیم دائرے میں بنایا گیا زاویہ (Inscribed) قائمہ زاویہ ہوتا ہے۔ اور
- 5- کہ مثلث کا تعین اُس وقت ہوتا ہے جب اس کی بیس (Base) اور بیس کے دو زاویے معلوم ہوں۔ تاہم، ریاضی کے شعبے میں تھیلیس کی کامیابیوں کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ قدیم دور میں مشہور دانا لوگوں کو ہی اکثر کامیابیوں کا ذمہ دار قرار دیا جاتا تھا۔

فطری فلسفیوں کے سلسلے میں تھیلیس کا نمبر سب سے پہلے آتا ہے۔ مادے کی نوعیت اور اس کی بے شمار صورتوں میں

”دنیا کا سب سے مشکل کام خود کو جاننا ہے۔“

تھیلیس

چھٹی صدی قبل مسیح میں تھلیس نے سوال اٹھایا: کائنات کا بنیادی جوہر (مادہ) کیا ہے؟ یہ سوال ہنوز جواب طلب ہے۔
تھلیس کی اہمیت اس امر میں مضمر ہے کہ اس نے پانی کو اساسی جوہر کے طور پر منتخب کیا اور علتوں کو دیوتاؤں کی بجائے فطرت کے اندر کھوجا۔ اُس نے اسطورہ اور استدلال کی دنیاؤں کے درمیان پل بنایا۔

قلب مابینیت کا مسئلہ ان فلسفیوں کے پیش نظر رہا۔ اپنے قصے کو باوثوق بنانے کی خاطر تھلیس کے لیے اس امر کی وضاحت کرنا ضروری تھا کہ ساری موجودات کا ظہور پانی میں سے کیسے ہوا۔ اور وہ دوبارہ اپنے ماخذ میں واپس کیسے جائیں گی۔ تھلیس کے مطابق پانی کائنات میں شامل چیزوں کی صورت اختیار کرنے کی قوائیت رکھتا تھا۔ "Timaeus" میں افلاطون ایک دوری عمل بیان کرتا ہے۔ یہاں ایک تھیوری کا ذکر ملتا ہے۔ جو غالباً تھلیس کی تھی۔ اس نے بخارات بننے کے عمل کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ ارسطو روٹوک انداز میں بات کرتا ہے۔ "تھلیس کہتا ہے کہ چیزوں کی فطرت پانی ہے۔"

یہ سوال بہت اہمیت کا حامل ہے کہ تھلیس نے اپنی تھیوریز میں دیوتاؤں کو کوئی کردار دیا تھا یا نہیں۔ ارسطو کے مطابق: "تھلیس نے بھی اپنے خیالات کو ثابت کرنے کی خاطر اس مفروضے کو استعمال کیا کہ ایک لحاظ سے روح حرکت کی علت ہے، کیونکہ وہ کہتا ہے کہ پتھر (مقناطیس یا lodestone) لوہے کو حرکت دینے کی وجہ سے روح کا حامل ہے۔ کچھ لوگوں کی رائے میں روح ساری کائنات پر محیط ہے۔ شاید اسی لیے تھلیس نے یہ نکتہ نظر اپنایا کہ ہر چیز دیوتاؤں سے بھری ہوئی ہے۔" اس اقتباس میں "کچھ لوگوں" سے مراد لیویس، دیماقریطس، ڈیوجینز، ہیراکلیٹس اور الکامیون ہیں جو تھلیس کے بعد آئے۔ انہوں نے تھلیس کا یہ نظریہ تبدیلیوں کے ساتھ اپنایا کہ روح حرکت کی علت ہے اور ساری کائنات کو قائم رکھتی اور جان دار بناتی ہے۔ ارسطو نے جس انداز میں اس پر بات کی اس سے اصل معاملہ ابھام کا شکار ہو گیا۔ ہم نہیں جانتے کہ ارسطو نے کس بنیاد پر یہ نظریہ تھلیس سے منسوب کیا کہ تمام چیزیں دیوتاؤں سے بھری ہوئی ہیں۔ لیکن کچھ محققین کے خیال میں ارسطو نے ایسا کیا۔ البتہ یہ خیال درست نہیں۔ تھلیس نے پرانے دیوتاؤں کو مسترد کیا تھا۔ سقراط نے "Apology" میں اجرام فلکی کو دیوتا یا اور نشاندہی کی عام تفہیم کے مطابق انہیں ہی دیوتا کہا جاتا تھا۔

تھلیس فلسفہ کے ایک نئے مکتبہ کا بانی تھا۔ ملیتس کے رہنے والے دو اور افراد ان کی مانند اور ان کی میز نے بھی کائنات کی تفہیم کے حوالے سے سوالات اٹھائے۔ تینوں کا دور تقریباً ایک ہی تھا۔ انہوں نے مل کر ملیتس کے مکتبہ پر فکر نکھیل دیا: وہ بھی مادے کی فطرت اور تبدیلی کی نوعیت پر غور و فکر کرتے رہے، لیکن ہر ایک نے زمین کا سہارا ایک مختلف چیز کو قرار دیا۔ غالباً وہ تینوں آپس میں بحث مباحثہ اور ایک دوسرے پر تنقید بھی کرتے تھے۔ ان کے درمیان ایک انوکھا تعلق نظر آتا ہے۔ غالباً ملیتس مکتبہ میں فروغ پانے والا تنقیدی طریقہ کار تھلیس نے ہی شروع کیا۔

تھلیس پہلا شخص ہے (ہماری دستیاب معلومات کے مطابق) جس نے اسطوریاتی یا الہیاتی کی بجائے مادی بنیادوں پر فطری مظاہر کی توضیحات پیش کیں۔ اسطوریاتی ہستیوں کو کوئی کردار نہ دینے کی وجہ سے تھلیس کی تھیوریز کو بہ آسانی مسترد کیا جاسکتا تھا۔ لہذا اُس کے مفروضات پر سائنسی انداز میں تنقید ہوئی۔ تھلیس کی میراث کے نہایت قابل ذکر پہلو مندرجہ ذیل ہیں:

جب تو علم برائے علم؛

سائنسی طریقہ کار کی ترقی؛

عملی طریقوں کو اپنانا اور انہیں عمومی اصولوں کا روپ دینا۔



وردھمان مہاویر

پیدائش: 599 قبل مسیح
 وفات: 527 قبل مسیح
 ملک: ہندوستان
 اہم کام: جین مت کا فلسفہ

وردھمان مہاویر

وردھمان مہاویر جین مت کے 24 تیرتھنکروں (پیغام بروں) میں اس آخری تھا۔ اُس نے جین راہبانہ برادری میں اصلاح کی۔ جینیوں کے دو بڑے فرقوں شویتامبر (سفید چٹے والے) اور دیگامبر (آسمانی لمبوس والے یعنی برہمن) کی روایات کے مطابق مہاویر نے دنیاوی زندگی کو ترک کر کے کٹھن ریاضت کی راہ اپنائی اور کیولیہ (بصیرت) حاصل کی۔ مہاویر نے تمام حالات میں عدم تشدد (اہمسا/ اہنسا) اور تیگ کے ”پانچ وعدے“ (مہادرت) قبول کرنے پر زور دیا۔ اگرچہ روایت کے مطابق مہاویر 599 قبل مسیح میں پیدا ہوا، لیکن بہت سے محققین کو یقین ہے کہ وہ اس سے تقریباً ایک صدی پہلے دنیا میں آیا تھا۔ اس طرح وہ مہاتما بدھ کا ہم عصر بنتا ہے۔ مہاویر ایک کشتریہ خاندان کا بیٹا تھا۔ اس نے کشتریہ کنڈگرا م ویشالی (موجودہ بہار میں) کے مقام پر جنم لیا۔ بدھ مت اور جین مت دونوں کا احیا اسی علاقے سے ہوا۔ مہاویر کا باپ سدھارتھ انت یا جنتاری نامی قبیلے کا حکمران تھا۔ ایک روایت کی زو سے اُس کی ماں دیوانند برہمن خاندان سے تھی۔

”عدم تشدد (اہمسا) اعلیٰ ترین دھرم ہے۔“

مہاویر

ساتویں تا پانچویں صدی عیسوی کا دور ہندوستان میں زبردست عقلی فلسفیانہ، مذہبی اور سماجی فعالیت سے بھرپور تھا..... ایک ایسا دور جس میں کشتریہ ذات کے افراد نے براہمنوں کے ثقافتی غلبے کی مخالفت کی۔ بالخصوص بڑے پیمانے پر دیک قریانیوں (یا جنتا) کی مخالفت بڑھ رہی تھی جن میں بے شمار جانوروں کو ہلاک کیا جاتا۔ آدواگان (سمسار) کے عقیدے میں جانوروں اور انسانوں کو جنم، موت اور دوبارہ جنم کے ایک ہی چکر میں مربوط سمجھا جاتا تھا۔ اس عقیدے کی مقبولیت کے باعث بہت سے لوگوں کو جانوروں کی ہلاکت ناگوار لگنے لگی۔ معاشی عوامل نے بھی نظریہ اہمسا کے فروغ کو بڑھا دیا ہوگا۔ برہمن مخالف فرقوں کے رہنماؤں کو لادین قرار دیا جانے لگا۔ مہاویر اور اُس کا معاصر گوتم بدھ اس تحریک کے دو عظیم ترین راہنما تھے۔

جینیوں کے دو فرقے مہاویر کی زندگی کی تفصیلات کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ بدیہی طور پر مہاویر کی پرورش ناز و نعم کے ماحول میں ہوئی۔ لیکن چھوٹا بیٹا ہونے کے ناتے وہ قبیلے کی قیادت کا وارث نہ بن سکا۔ 30 برس کی عمر میں کشتریہ ذات کی ایک عورت سے شادی کرنے اور ایک بیٹی کا باپ بننے کے بعد مہاویر نے دنیا چھوڑ دی اور بھکشو بن گیا۔ اس نے ایک برس تک صرف چھوٹی سی لنگوٹی پہنے رکھی، لیکن بعد میں بالکل برہمن گھونٹنے لگا اور اپنے پاس کوئی بھی چیز نہ رکھی۔ حتیٰ کہ خیرات وصول کرنے یا پانی پینے کے لیے ایک کھنکول بھی نہیں۔ وہ کیڑے مکوڑوں کو اپنے جسم پر آزادی سے چڑھنے اور کاٹنے کی اجازت دیتا اور بڑے صبر سے درد سہتا۔ لوگوں نے اکثر اس کی برائیگی اور گندگی کی وجہ سے اسے مارا پیٹا

لیکن وہ کبھی حرف شکایت اپنی زبان پر نہ لایا۔ وہ مختلف جگہوں پر زندگی گزارتا اور شب و روز ریاضت کرتا رہا۔ تمام باعث گناہ سرگرمیوں سے اجتناب کی کوشش کرتے ہوئے اس نے بالخصوص کسی بھی نوع حیات کو گزند پہنچانے سے دامن بچایا اور یوں عدم تشدد یا اہمسا کا نظریہ پیش کیا۔ وہ اکثر فاقے کرتا اور سارا سال سرگرداں رہتا۔ لیکن موسم برسات، دیہات اور قصبات میں گزارتا۔ 12 سال طویل کٹھن ریاضتوں کے بعد اسے کیولیہ یعنی بصیرت کی اعلیٰ ترین سطح حاصل ہوئی۔ تب اسے جینا (فاتح) اور مہادیر (عظیم ہیرو) کے القابات ملے۔ اُس کی باقی ساری زندگی اپنے پیروکاروں کو تعلیم و ہدایت دینے اور سابقہ 23 تیرتھنکروں کے جینی عقیدے کو کامل صورت دینے میں صرف ہوئی۔ وہ پاوا، بہار میں فوت ہوا۔

مہادیر کی تعلیمات جین مت کے بنیادی عقائد کی شکل میں ہم تک پہنچی ہیں۔ جین مت کی تاریخ کا ایک اہم مرحلہ تیسری صدی قبل مسیح میں آیا جب اس کے دو فراتے — دیگا مہراور شویتامبر — بن گئے۔ اول الذکر لباس سمیت ہر قسم کی دنیاوی الماک کے تیاگ کا حامی تھا جبکہ موخر الذکر نے سفید چغہ پہننے کی راہ اپنائی۔ ان کے درمیان یہ امتیاز آج بھی موجود ہے، اگرچہ اب دیگا مہر عوام کے سامنے آتے وقت لباس پہن لیتے ہیں۔ نیز دیگا مہروں نے عورتوں کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کی مخالفت کی کیونکہ ان کے مطابق عورتیں مردوں کے روپ میں جنم لے کر ہی نجات حاصل کر سکتی ہیں۔ شویتامبر اس نکتہ نظر کو نہیں مانتے اور عورتوں کو بھی جماعت میں شامل کر لیتے ہیں۔

دونوں فرقوں کے عقائد میں کافی کچھ مشترک بھی ہے۔ جینی تمام موجودات کو دو کنگیز میں تقسیم کرتے ہیں — ”جیو“ یا قابل اوراک چیزیں اور ”اجیو“ یا ناقابل اوراک چیزیں۔ ہر جاندار چیز جیو اور اجیو دونوں ہے، اور عقیدے کے مطابق ”اجیو“ کے ساتھ تعلق کے ذریعہ جیو کو اُس کی لافانی اور حقیقی فطرت پانے سے روکا جاتا ہے۔ ہر چیز مکمل اور دوسروں سے جدا ہے۔ جیو اور اجیو کے درمیان تعلق ”بے آغاز“ ہے، البتہ مجاہدے کے ذریعہ ان میں ترمیم اور دوری پیدا کی جاسکتی ہے۔

جینی فرقے یقین رکھتے ہیں کہ ہندو ”کرم“ جیو کی پاکیزگی اور لافانیت پانے کی جستجو میں رکاوٹ بنتا ہے۔ وہ ”کرم“ کو مادے کی ایک مخصوص قسم یا شکل بیان کرتے ہیں جو جیو کو بہم بنادیتی ہے۔ کرم کے اثر کے باعث جیو کو طبعی تجسمات کے ایک سلسلے سے گزرنا پڑتا ہے اور تیرتھنکروں کے تبلیغ کردہ مجاہدے کا مقصد جیو کو ”کرم“ کی طبعی رکاوٹوں سے نجات دلانا ہے تاکہ اس کی اصل فطرت آشکار ہو سکے۔ جیو اور اجیو کے درمیان تمام روابط کو منقطع کرنا ضروری ہے۔

بیسویں صدی کے اختتام پر دنیا میں جین مت کے پیروکاروں کی تعداد 60 لاکھ کے قریب تھی جن میں نصف ہندوستان میں تھے۔ تعداد میں زیادہ نہ ہونے کے باوجود جینیوں نے ہندوستانی معاشرے میں ایک اہم اور موثر کردار ادا کیا۔ اپنے عقیدے کے اخلاقیاتی پہلو کے مطابق وہ دوسروں کے لیے گہرا سماجی جذبہ اور احترام رکھتے ہیں۔ نظریہ عدم تشدد کے عمیق اثرات بیسویں صدی کے نصف اول میں مہاتما گاندھی کے نظریات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ جس نے اسے ایک سیاسی ہتھیار کے طور پر اپنایا۔



فیثا غورث

پیدائش: 580 قبل مسیح

وفات: 500 قبل مسیح

ملک: یونان

اہم کام: ”کائنات کا ریاضیاتی نظریہ“

فیثا غورث

یونانی فلسفی اور ریاضی دان فیثا غورث جزیرہ ساموس میں پیدا ہوا۔ اس نے ابتدائی یونانی فلسفیوں تھلیس، اناکسی ماند اور اناکسی مینیز کی تعلیمات کا مطالعہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے پولی کریٹس کی استبدادیت سے تنفر کا اظہار کرنے کے باعث ساموس سے نکلنا پڑا۔ تقریباً 530 قبل مسیح میں وہ جنوبی اٹلی میں ایک یونانی کالونی کروٹونا میں رہنے لگا اور وہاں مذہبی، سیاسی اور فلسفیانہ مقاصد رکھنے والی ایک تحریک کی بنا ڈالی جسے ہم فیثا غورث ازم کے نام سے جانتے ہیں۔ فیثا غورث کے فلسفہ کے متعلق ہمیں صرف اس کے شاگردوں کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے۔

فیثا غورث ازم کا مکتبہ تحریک کی صورت میں مختلف فلسفیوں کے ہاں فروغ پاتا رہا۔ لہذا اس میں بالکل مختلف فلسفیانہ نظریات شامل ہو گئے۔ وسیع تر مفہوم میں بات کی جائے تو ابتدائی فیثا غورث پسندوں کی تحریروں میں وہ مرکزی نکات ملتے ہیں۔ تنازع ارواح کے متعلق اُن کے نظریات اور ریاضیاتی مطالعات میں ان کی دلچسپی۔ فیثا غورث اور اس نظریات کے متعلق کوئی ایسا بیان دینا مشکل ہے کہ جو تاریخ قرار پاسکے۔ ہیراکلیٹس لکھتا ہے: ”فیثا غورث نے کسی بھی اور انسان سے زیادہ گہرائی میں جا کر تحقیق کی۔“ اس کی تعلیمات کے متعلق زندگی سے بھی کم تفصیلات میسر ہیں۔ ہیگل نے کہا کہ وہ ایک شاندار شخصیت کا مالک اور کچھ معجزاتی قوتوں کا حامل تھا۔

فیثا غورثی سلسلہ اصلاً ایک مذہبی برادری تھا، نہ کوئی سیاسی تنظیم۔ اس بات کا بھی کوئی شہس ثبوت موجود نہیں ہے کہ فیثا غورث پسند جمہوری جماعت کے بجائے ارسٹو کریٹک جماعت کے حامی تھے۔ سلسلہ کا بنیادی مقصد اپنے ارکان کے لیے ریاستی مذہب کی نسبت زیادہ بہتر انداز میں مذہبی اطمینان کی فراہمی یعنی بنانا تھا۔ درحقیقت یہ پاکیزگی کے حصول کا ایک ادارہ تھا۔ فیثا غورث نے تنازع (Transmigration) کے ایک عقیدے کی تعلیم دی۔ یہ انسانوں اور جانوروں کو زمین کے بچے ہونے کے ناتے ایک جیسا خیال کرنے کے قدیم اعتقاد کی ترقی یافتہ صورت تھی۔ اس کی بنیاد مخصوص اقسام کی خوراک کھانا ممنوع قرار دینے پر تھی، یعنی جانوروں کے گوشت سے پرہیز۔ اس کی اساس انسانیت پسندی یا مرتاضانہ وجوہ نہیں تھیں۔ فیثا غورث پسند دیوتاؤں کو بھیٹ کیا ہوا گوشت کھایا کرتے تھے۔

ارسطو کہتا ہے کہ فیثا غورث نیکی پر بحث کرنے والا پہلا شخص تھا اور اسی نے اس کی مختلف صورتوں کو اعداد کے ساتھ شناخت کرنے کی غلطی کی۔ ہیراکلیٹس نے تسلیم کیا کہ سائنسی کھوج میں کوئی بھی شخص فیثا غورث کا ہم پلہ نہیں تھا۔ تو پھر اُس کے مذہب اور فلسفہ کے درمیان تعلق کس طرح کا ہے؟ اس سوال کا جواب ”تطہیر“ کے Orphic نظام میں ملتا ہے۔ سب سے بڑی پاکیزگی بے غرض سائنس ہے اور اسے مقصد بنانے والا شخص حقیقی فلسفی ہے جس نے خود کو ”پیدائش کے چکر“

”جب انسانوں کے لیے قوانین لازمی ہو جائیں تو وہ آزادی کے لیے موزوں نہیں رہتے۔“

فیثا غورث

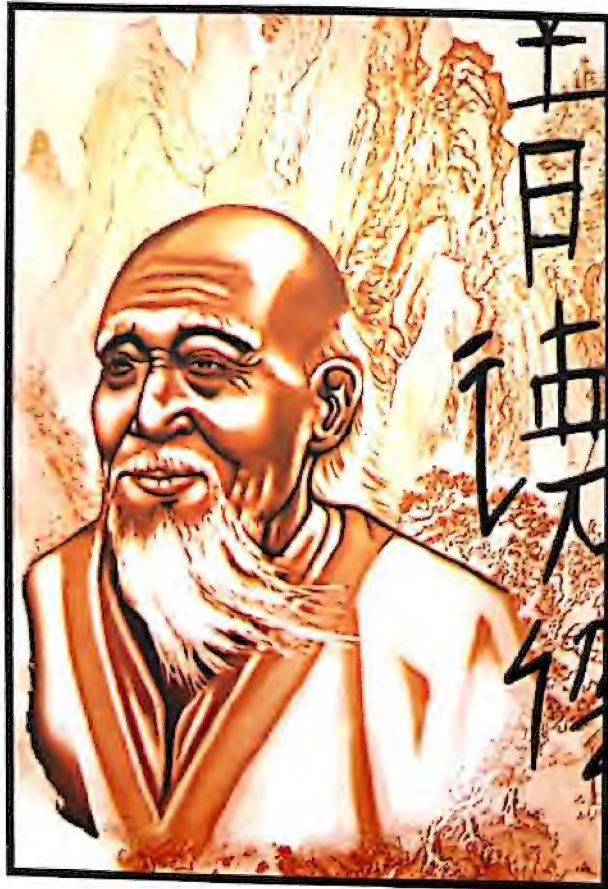
سے موثر طور پر آزاد کر لیا ہو۔

فیثا غورث پہلا شخص تھا جس نے ریاضی کو تجارت کے علاوہ دیگر مقاصد کے لیے بھی استعمال کیا اور اسے ایک قابل تحقیق علم کی صورت دی۔ جب ارسطو اُن لوگوں کی بات کرتا ہے ”جو مثلث اور مربع جیسی اشکال میں اعداد کو لائے“ تو اُس کا اشارہ فیثا غورث پسندوں کی جانب ہی تھا۔

یہاں ہم فیثا غورث اور اُس کے پیروکاروں کے چند بنیادی نظریات کا خلاصہ دے رہے ہیں جن کا تعلق تناخ ارواح، اعداد اور فلکیات سے ہے۔ فیثا غورث Orphic اسرار کو مانتا تھا اُس نے اطاعت اور مراقبہ کھانے میں پرہیز، سادہ لباس اور تجزیہ ذات کی عادت پر زور دیا۔ فیثا غورث پسند لافانیت اور تناخ ارواح پر یقین رکھتے تھے۔ خود فیثا غورث نے بھی دعویٰ کیا کہ وہ کسی سابقہ جنم میں جنگِ ثرو جن کا جنگجو یونورس تھا اور اسے اجازت دی گئی کہ اپنے تمام سابقہ جنموں کا حافظہ اس زمینی زندگی میں ساتھ لائے۔

فیثا غورث پسندوں کی وسیع ریاضیاتی تحقیقات میں طاق اور جفت اعداد پر مطالعہ بھی شامل تھا۔ انہوں نے عدد کا تصور قائم کیا جو اُن کی نظر میں تمام کائناتی تناسب، نظم و ضبط اور ہم آہنگی کا مطلق اصول بن گیا۔ اس طریقہ سے انہوں نے ریاضی کے لیے ایک سائنسی بنیاد قائم کی اور اسے رواج بھی دیا۔

فلکیات کے معاملے میں فیثا غورث پسندوں نے قدیم سائنسی فکر کو کافی ترقی دی۔ سب سے پہلے انہوں نے ہی کرہ ارض کو ایک ایسا کرہ تصور کیا جو دیگر سیاروں کے ہمراہ ایک مرکزی آگ کے گرد چکر دہکتا تھا۔ انہوں نے کائنات کو ایک ہم آہنگ نظام کے تحت حرکت پذیر سمجھا۔ اُن کے بعد کائنات کا آہنگ اور ”نظام“ تلاش کرنے اور سمجھنے کی کوششیں ہی فلسفہ اور سائنس کا مرکزی مقصد بن گئیں۔



لاؤزے

پیدائش: 570 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 490 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: چین

اہم کام: ”تاؤ تے چنگ“

لاؤزے

چینی فلسفی لائو زے کو تاؤ مت (Daoism) کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ ہونان (ہینان) صوبے میں پیدا ہوا۔ روایت کے مطابق وہ شاہی دربار میں دستاویزات کو سنبھالنے کے کام پر مامور تھا۔ آٹھ سال کی عمر میں اس نے چین کی مغربی سرحد کا رخ کیا (موجودہ تبت) اور اس بات پر بہت دھکی اور مایوس ہوا کہ انسان فطری نیکی کی راہ پر چلنے کو تیار نہیں تھے۔ سرحد پر ایک گاؤں نے اس سے کہا کہ آگے جانے سے پہلے اپنی تعلیمات کو ریکارڈ کرے۔ تب اُس نے 5,000 حروف میں ”تاؤ تے چنگ“ (راستہ اور اُس کی طاقت) مرتب کی۔

حقیقت چاہے کچھ بھی ہو لیکن تاؤ مت اور کنفیوشس مت کو تقریباً اڑھائی ہزار سال قبل کے چین میں زندگی کے سماجی، سیاسی اور فلسفیانہ حالات پر دو ممتاز ردِ عمل کے طور پر ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھنا پڑے گا۔ کنفیوشس مت کا تعلق زیادہ تر سماجی تعلقات، معاشرتی رویے اور انسانی رہن سہن سے ہے، جبکہ تاؤ مت کی نوعیت زیادہ انفرادی و باطنی اور فطرت کے زیر اثر ہے۔

”راستہ اور اُس کی طاقت“ 181 ابواب پر مشتمل ہے۔ ان ابواب کو دو حصوں تاؤ چنگ اور تے چنگ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (371 اور 813) اگرچہ ادبی نقاد صدیوں سے اسے ایک ہی مصنف کی تصنیف کے طور پر پڑھتے آئے ہیں، لیکن غور کرنے پر واضح ہو جاتا ہے کہ یہ مختصر تشبیلات کا ایک مجموعہ ہے۔ بہر حال روایت کے مطابق لائو زے ہی اس کا مصنف تھا۔ ”راستہ اور اس کی طاقت“ تعلیم دیتی ہے کہ انسان ”تاؤ“ (راستہ) کی گہرائی تک نہیں پہنچ سکتے (”تاؤ“ دراصل چیزوں کی حقیقت ہے) کیونکہ کوئی بھی نام اس کا احاطہ نہیں کرتا۔ ہم اسے اور اک میں نہیں لاسکتے۔ جو لوگ Wu Wei ہیں وہ اس کے ساتھ متحد ہو کر تاؤ حاصل کر سکتے ہیں۔ Wu Wei کے تصور کا ترجمہ کرنا مشکل ہے۔ تاہم بالعموم اس کا ترجمہ غیر فعالیت (Nonaction) کے طور پر کیا جاتا ہے جو درست نہیں۔ تاؤ مت غیر فعالیت کا فلسفہ نہیں۔ Wu Wei کا مطلب ”فطری اقدام“ ”بے کوشش اقدام“ یا ”غیر ارادی فعل“ کے طور پر لینا چاہیے۔ اصل نکتہ یہ ہے کہ انسان کو حقیقت کے بہاؤ میں رکاوٹ ڈالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ Wu Wei کو ہماری زندگی کا اندازہ ہونا چاہیے، کیونکہ تاؤ ہمیشہ منفید ہوتا ہے اور یہ کوئی گزرنے والا نہیں پہنچتا۔ آسمان کی راہ ہمیشہ نیکی کی حمایت کرتی ہے اور خیر کا منبع صرف تاؤ ہی ہے۔ تاؤ کو نیکی اور فائدے کا باعث بنانے والی وجود مبہم ہیں۔ حتیٰ کہ رشی بھی اسے سمجھ نہیں سکتے۔ لیکن دنیا روحانی قوت سے لبریز حقیقت ہے۔ تاؤ حقیقت میں ایک ایسا مقام رکھتا ہے جو گھر میں عبادت کے لیے مخصوص کردہ گوشے جیسا ہے۔ سوچنے پر زندگی کے دوغے غیر منصفانہ معلوم ہوتے ہیں، تو ہمیں یاد کرنا چاہیے کہ آسمان کا جال کچھ بھی نظر انداز اور اوجھڑا نہیں

”قائد بنو، مگر آقا ہرگز نہیں۔“

لاؤتزو

”تاؤ تے چنگ“ میں ایک مرکزی موضوع یہ ہے کہ لازم و ملزوم عناصر (Correlatives) تاؤ کی حرکت کے اظہار ہیں۔ چینی فلسفہ میں یہ لازم و ملزوم عناصر ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔ وہ حقیقت کی قوتوں کے نشیب و فراز کے نمائندے ہیں: جن/یا نگ/نر/مادہ/رہنمائی/بیرونی/فاعل/مفعول۔ جن کی تکمیل کے مرحلے پر پہنچنے پر یا نگ نمودار ہو جاتا ہے۔ ہم رشتگی (Correlation) کے بارے میں تاؤ تے چنگ کی تعلیمات نے عموماً مفسرین کو اس رائے کی جانب مائل کیا کہ یہ تناقضات (پیراڈاکسز) سے بھرپور کتاب ہے۔ مثلاً 22 نمبر باب میں کہا گیا ہے: ”جو جھکے ہوئے ہیں وہ سیدھے ہو جائیں گے۔ جو خالی ہیں انہیں بھر دیا جائے گا۔“ انہیں تناقضاتی کی بجائے ہم رشتگی کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔

لاؤ زے کی نظر میں آئینذیل شخص، حقیقی انسان یا رشی کا تاثر کیا ہے؟ رشی Wu Wei کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے وہ نومولود بچوں جیسے ہیں جو فطری انداز میں، مگر کسی منصوبہ بندی اور دوسروں کے بتائے ہوئے طریقوں کی بیرونی بے غیر عمل کرتے ہیں۔ تاؤ تے چنگ ہمیں بتاتی ہے کہ رشی (Sheng ren) خود کو خالی کر لیتے ہیں۔ وہ اپنی داخلی قوا (qi) پر توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ وہ اپنی بصیرت کو صاف رکھتے ہیں۔ وہ نا تراشیدہ لکڑی جیسے بن جاتے ہیں۔ وہ فطری انداز میں اور انسانوں والی خواہشات سے آزاد ہو کر زندگی گزارتے ہیں۔ تاؤ پر چلنے والے تک و دو اور کوشش میں نہیں رہتے۔ انہیں زندگی گزارنے میں جدوجہد نہیں کرنا پڑتی۔ درحقیقت تاؤ تے چنگ میں خبردار کیا گیا ہے کہ دنیا کے ساتھ کچھ کرنے کی کوشش ناکام ہوں گی اور تباہی کا باعث بنیں گی۔ رشی جھگڑوں اور بحث بازی میں نہیں پڑتے، اور نہ ہی اپنا فکرت ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ پانی کی مانند اپنی جگہ خود بناتے ہیں۔ رشیوں کا عمل بے لوث اور صلے کی اُمید سے عاری ہوتا ہے۔ وہ سب سے آخر میں رہتے، مگر سب سے آگے آ جاتے ہیں۔ وہ کبھی اپنے آپ کو بڑھا چڑھا کر نہیں دکھاتے۔ مجسم تاؤ ہونے کی وجہ سے وہ طویل عمر پاتے ہیں۔ مخلوقات انہیں نقصان نہیں پہنچاتیں، سپاہی انہیں نہیں مارتے۔ آسمان رشی کی حفاظت کرتا ہے۔

تاؤ تے چنگ میں حکمرانوں کے حوالے سے ملنے والی تعلیمات سب سے زیادہ متنازعہ ہیں۔ حالیہ تحقیق اس اتفاق الرائے کی جانب مائل ہے کہ تاؤ تے چنگ کی تعلیمات کو مرتب اور جمع کرنے والا شخص سول انتظامیہ میں ضرور کوئی کردار رکھتا تھا۔ تاؤ تے چنگ کے مطابق موزوں حکمران لوگوں کو لاعلم رکھتا، ان کے پیٹ بھرتا، ان کے دل کھولتا اور انہیں خواہشات سے پاک کر دیتا ہے۔ رشی نما حکمران ریاست کا سائز گھٹاتا اور آبادی کو کم رکھتا ہے۔ وہ ہتھیاروں کا مالک ہوتے ہوئے بھی ان سے کام نہیں لیتا۔ حکمران خود کو رافع الشان بنانے کی کوشش نہیں کرتا۔ جب اس کا کام مکمل ہو جائے تو لوگ طمانیت کا اظہار کرتے ہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ فلسفی اور قانون ساز نظر یہ وان ہان فیزی نے تاؤ تے چنگ سے رہنمائی حاصل کر کے ہی چین کو متحد کیا تھا۔ وہ پہلے شہنشاہ چین Qin Shihuangdi (221-206 ق م) کا مشیر تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ شہنشاہ نے

”پیٹ بھرو اور ذہنوں کو خالی کر دو“ کو بنیاد بنا کر طب، فلکیات یا زراعت کے سوا باقی تمام شعبوں سے متعلقہ کتب ضائع کر وادیں۔

چینی ثقافت پر لائوزے کی تعلیمات اور تصنیفات کا اثر بہت گہرا اور دور رس بھی ہے۔ ساری تاریخ کے دوران اس کی بے شمار تفسیر اور شرحیں لکھی گئیں۔ تقریباً سات سو۔ شاہی سرپرستی نے تاؤ تے چنگ کی اہمیت اور اثر میں مزید اضافہ کیا۔ 731ء میں شہنشاہ Xuanzong نے فرمان جاری کیا کہ تمام سرکاری افسر اپنے گھر میں تاؤ تے چنگ کی ایک کاپی ضرور رکھیں۔ تاؤ مت میں اس کتاب کو مقدس صحیفے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔

لاؤ زے کے اثرات صرف چین تک ہی محدود نہیں۔ سارا ایشیا اور جدید دور میں مغربی دنیا بھی اس سے متاثر ہوئی۔ ہانگ کانگ، تائیوان اور کچھ جینیوں کے ہاں تاؤ مت ایک زندہ روایت ہے۔ کوریا اور جاپان کی ثقافتوں کی تشکیل میں بھی تاؤ مت عقائد کا عمل دخل رہا ہے۔ ساتویں صدی عیسوی کے دوران تاؤ تے چنگ کا سنسکرت میں ترجمہ ہوا۔ اٹھارہویں صدی میں اس کا ایک لاطینی ترجمہ انگلینڈ لے جایا گیا۔ کارل جیسپر ز کے بقول لائوزے کی بصیرت انسانی ترقی کا انداز مشکل کرنے میں مدد دیتی ہے۔ فطرت پسندوں سے لے کر مینجمنٹ کے گروؤں تک سبھی لوگوں کو لائوزے کی تعلیمات سے کچھ نہ کچھ ملنے لگا ہے۔



گوتم بدھ

پیدائش: 563 قبل مسیح

وفات: 483 قبل مسیح

ملک: ہندوستان

اہم کام: "دھرم"

گوتم بدھ

ہندوستانی فلسفی اور بدھ مت کا بانی گوتم بدھ لمبئی، نیپال میں پیدا ہوا۔ وہ جنگجو قبیلے شاکیہ کے سردار کا بیٹا تھا۔ اُس کا نام سدھارتھ رکھا گیا اور بعد میں شاکیہ بُنی کے لقب سے بھی مشہور ہوا۔

گوتم بدھ کی زندگی کے بارے میں تمام بیانات اُس کی موت کے کئی برس بعد مورخین کی بجائے پیروکاروں نے لکھے۔ چنانچہ اس کے حالات زندگی میں حقیقت کو فسانے سے الگ کرنا بہت مشکل ہے۔ مغربی محققین نے ”تاریخی عیسیٰ“ کی طرح ”تاریخی بدھ“ کو تلاش کرنے کی بھی بہت کوشش کی ہے۔ دستیاب معلومات کے مطابق گوتم بدھ کا بچپن اور لڑکپن شہانہ ٹھاٹھ باٹھ اور آسائشوں کے ماحول میں گزرا۔ برہمنوں نے پیش گوئی کر دی تھی کہ شاکیہ سردار شدھوہن کا بیٹا مرتاض بن جائے گا۔ چنانچہ باپ نے اس دنیاوی زندگی میں ہی مشغول رکھنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ خود بدھ نے اس بارے میں بتایا تھا: ”بھکشو! میری پرورش نہایت پر آسائش ماحول میں ہوئی۔ میرے باپ کے محل میں کنول کے تالاب بنائے گئے۔ ایک تالاب میں نیلے، دوسرے میں سرخ اور تیسرے میں سرخ کنول تھے۔ سردی، گرمی اور برسات کا موسم گزارنے کے لیے میری تین رہائش گاہیں تھیں۔ برسات کے چار ماہ کے دوران میری خاطر مدارت کے لیے گلوکار عورتیں موجود ہوتیں۔“ 16 برس کی عمر میں سدھارتھ نے اپنی کزن یشودھرا سے شادی کی۔ شدھوہن کی سر توڑ کوششوں کے باوجود سدھارتھ کا ذہن کسی اور ہی دنیا میں بھٹکتا رہتا۔

سدھارتھ کی زندگی کا اہم موڑ اس وقت آیا جب وہ 29 برس کا ہو چکا تھا۔ ایک روز اپنے رتھ میں کہیں جاتے ہوئے اس نے ایک بوڑھے آدمی کو دیکھا اور ”بڑھاپے کے دکھ سے آگاہ ہوا۔ اسی طرح مختلف موقعوں پر اس کا تعارف بیماری اور موت سے ہوا۔ ایک روز اس نے ایک مرتاض کو دیکھا اور اس کے چہرے پر طمانیت کے تاثر سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ کہانی کے مطابق مرتاض کو دیکھ کر واپس آتے ہوئے راستے میں سدھارتھ کو اپنے بیٹے کے پیدا ہونے کی خبر ملی اور اس کا نام راہول یعنی زنجیر یا بندھن رکھا۔

دنیا کے ساتھ ایک نیا اور مضبوط بندھن قائم ہونے کے لمحے میں ہی سدھارتھ نے تمام دنیاوی بندھن توڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ آدمی رات کے وقت اس نے اپنے نوکر کو حکم دیا کہ گھوڑے پر زین ڈالے اور اپنی محو خواب بیوی اور بیٹے کو آخری مرتبہ دیکھنے کے بعد شہر (کپل وستو) سے چلا گیا۔

راہبانہ زندگی کا آغاز کرنے پر سدھارتھ سارے شمالی ہندوستان میں گھومتا پھرتا رہا۔ اس نے ہندو مت کا مطالعہ کیا اور کچھ مشہور برہمن اُستادوں کی شاگردی اختیار کی۔ لیکن ہندو نظام ذات پات کا کلی نفرت اور ہندو راہبانیت بیکار معلوم

”دانش کی زندگی گزارنے والے کو موت سے بھی خوف نہیں آتا۔“

بدھ

ہوئی۔ سدھارتھ ابدی سچائی کی تلاش میں تھا کہ جو تمام دکھوں اور دنیاوی بندھنوں سے نجات دلا دے۔ اسی تلاش کے دوران وہ گیا کے قریب پہنچا اور تقریباً چھ برس تک وہاں ریاضتوں اور کٹھن مشقوں میں مشغول رہا۔ ان ریاضتوں کے باعث وہ نہایت دہلا اور کمزور ہو گیا۔ آخر اس نے کٹھن ریاضتوں کو بھی ترک کیا اور یہ تہیہ کر کے ایک شجر پتیل کے نیچے بیٹھ گیا کہ اس وقت تک یہاں سے نہیں اٹھے گا جب تک کہ نروان نہ پالے۔ اس کی یہ مراد پوری ہوئی اور وہ ”بدھ“ یعنی بصیرت یافتہ بن گیا۔

نروان پالنے کے بعد گوتم بدھ نے سوچا کہ اس بصیرت کو دوسرے انسانوں تک بھی پہنچانا چاہیے۔ چنانچہ اس نے پیروکار بنائے جو بڑھتے بڑھتے سنگھ یعنی جماعت کی شکل اختیار کر گئے۔ بدھ نے وہ راستہ دیکھ لیا تھا جو تمام دکھوں کی فنا اور نجات اور نروان تک لے جاتا تھا۔ وہ سارنا تھ کی طرف گیا اور ہرن بارغ میں پہلا وعظ کیا: ”اے بھکشو، دنیا میں دو انتہاؤں سے بچنا چاہیے۔ ایک خواہشات کے پیچھے بھاگنا اور نفسانی لذات میں کھو جانا، اور دوسری کٹھن ریاضتیں اور خود اذیتی۔“ اس نے ایک ”درمیانہ“ راستہ تجویز کیا۔ ”یہ درمیانہ راستہ ان دو انتہاؤں سے بچنا ہے۔ اس کے ذریعہ واضح سوچ اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔“

بدھ سے منسوب تعلیم اس کے شاگردوں نے زبانی بحثوں اور وعظوں کے ذریعہ پھیلائی۔ بدھ کی موت کے بعد بودھی مجلسوں نے اس کی حقیقی اور درست تعلیمات کا تعین کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ بدھ نے اپنی فکری عمارت کی بنیاد انسانی دکھ کی حقیقت پر رکھی۔ ہستی باعث دکھ ہے۔ کسی فرد کو بنانے والے حالات ہی دکھ کو جنم دیتے ہیں۔ فردیت تحدید (Limitation) پر منتج ہوتی ہے۔ تحدید سے خواہش پیدا ہوتی ہے اور خواہشات ناگزیر طور پر دکھ پیدا کرتی ہیں کیونکہ خواہش کردہ چیز عارضی، ناپائیدار اور فانی ہوتی ہے۔ خواہش کردہ چیز کی ناپائیداری ہی مایوسی اور دکھ کا باعث ہے۔ بدھ کے بتائے ہوئے رستے پر چلنے سے دکھ کو جاری رکھنے والی ”لامعلی“ دور کی جاسکتی ہے۔ بدھ کا عقیدہ یا سیت پر مبنی نہیں تھا۔ چیزوں کی ناپائیداری کے درمیان زندگی گزارنے والے ناپائیدار انسان راہ نجات کے متلاشی ہیں۔ بدھ کے مطابق ہر دنیوی اشیا یا افراد کی نفسی جسمانی حقیقت مائیکرو سکینڈ (دھم) کے تسلسل پر مشتمل ہے۔ بدھ نے روایتی ہندوستانی فکری دھارے سے انحراف کرتے ہوئے چیزوں کی اساسی یا مطلق حقیقت پر زور دیا۔ نیز، آپنشدوں کی تصویر کے برعکس وہ ایک مابعد الطبیعیاتی جوہر کے طور پر روح کی ہستی اختیار کرنے کی بات نہیں کرتا لیکن اس نے ذات کے وجود کو ایک عملی اور اخلاقی مفہوم میں عمل کا موضوع تسلیم کیا۔ زندگی ہستی کا ایک دھارا ہے، بودا اور نابود کا ایک تسلسل۔ کچھ بھی پائیدار نہیں، اور اگر صرف ذات یا آتما پائیدار کہلانے کی حقدار ہے تو آتما کچھ بھی نہیں۔

آتما یا لا روح کے تصور کو واضح کرنے کے لیے بودھیوں نے انسانی وجود کے پانچ مشمولات کا نظریہ پیش کیا:

1- جسمانی حالتیں (روپ)؛ 2- احساسات (ودان)؛ 3- تصور گری؛

4- ذہنی حالتیں (سکھار اور)؛ 5- شعور (وجنان)۔

انسانی وجود محض ان پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے جن میں سے کوئی بھی آتما یا روح نہیں۔ فرد غیر ختم تبدیلی کا عمل ہے جس

کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔

ان پانچ بنیادی حقیقتوں سے آگاہی کے نتیجے میں بدھ نے چار اعلیٰ سچائیاں بیان کیں۔ دکھ کی سچائی، یہ سچائی کا منبع ہمارے اندر چلنے والی خواہشوں میں ہے، یہ سچائی کہ ان خواہشات کو ختم کیا جاسکتا ہے، اور چوتھی سچائی یہ کہ ایک مخصوص باضابطہ طریقے پر عمل کرنے کے ذریعہ ہی خواہشات کو ختم کرنا ممکن ہے۔ چنانچہ اس مکتبہ کی تفہیم ہونا لازمی ہے جس کے تحت کسی انسان کی نفسی ذہنی ہستی متشکل ہوتی ہے، ورنہ انسان ہمیشہ ہمیشہ سمار کے باعث دکھ چکر میں رہیں گے۔

لہذا بدھ نے ”مختصر ابتدا“ (پیرکاسموپا) کا قانون وضع کیا جس کے ذریعہ ایک حالت دوسری پر منتج ہوتی ہے۔ یوں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہوتا جاتا ہے۔ اس زنجیر کی بارہ کڑیاں یہ ہیں: لامعلی (اوجیا یا اودیا)؛ کرم کے پھل (سکھار)؛ شعور (وجنان)؛ روپ اور جسم (نام روپ)؛ پانچ حیاتی اعضاء، اور ذہن (سلاپن)؛ تعلق (بھتا)؛ حیاتی رد عمل (ویدان)؛ خواہش (تہا)؛ کسی چیز کی جستجو (آپان)؛ زندگی کی جانب سرگرمی (بھاو)؛ پیدائش (جاتی)؛ اور بوہا یا وصوت (جرامون)۔ یوں حیاتی وجود سے وابستہ دکھ و علت و معلول کے ایک سلسلے کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔

اس قانون کی آگاہی حاصل ہو جانے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ جنم مرن کے چکر، دکھ اور موت سے نجات کیسے ممکن ہے۔ یہاں اخلاقی رویے کا ورد ہوتا ہے۔ ساری ہستی پر دکھ کے غلبے اور زندگی کی حقیقت جان لینا ہی کافی نہیں؛ ایک تفسیر اور پاکیزگی بھی لازمی ہے جو اس عمل پر غلبہ پانے کے قابل بناتی ہے۔ یہ کام آٹھ نکاتی راستے پر چلنے کے ذریعہ کرنا ممکن ہے جس میں مندرجہ ذیل چیزیں شامل ہیں۔ درست خیالات، درست ارادے، درست گفتار، درست طریقہ عمل، درست اعتداف حیات، درست کوشش، درست سوچیں اور درست ریاضتی کامیابی۔ ”درست“ (راست یا موزوں) کی اصطلاح بدھ کی ہدایات اور دیگر تعلیمات کے درمیان تیز کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

بدھ کے ہاں مذہبی کارگزاری کا مقصد التباس انا سے چھٹکارا حاصل کر کے خود کو اس فانی دنیا کی زنجیروں سے آزاد کر دانا ہے۔ اس میں کامیابی پانے والا شخص جنم مرن کے چکر سے نجات حاصل کرتا اور نروان یا بصیرت پاتا ہے۔ یہ بہشت یا آسمانی دنیا نہیں بلکہ مطلق مقصد ہے۔ نروان کا لفظی مطلب ”بجھا ہوا“ ہے۔ جینے کا عمل جلتی ہوئی آگ کے مثل ہے۔ اس کا علاج فریب، جذبات اور خواہشات کی آگ کو گل کرنا ہے۔ بدھ یا نروان یافتہ وہ شخص ہے جس میں یہ شعلہ بجھ گیا ہو۔

بدھ نے یہ مطلق منزل پالنے والے افراد کے مقدر کے حوالے سے سوالات کا جواب نہ دیا۔ حتیٰ کہ وہ یہ بتانے سے بھی انکار کرتا ہے کہ آیا یہ پاکیزہ رشتی موت کے بعد بھی زندہ رہیں گے یا معدوم ہو جائیں گے۔ اس نے کہا کہ یہ سوالات نجات کے راستے پر عمل کرنے سے متعلق نہیں تھے اور عام انسانی وجود کی حدود میں رہتے ہوئے ان کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔

درحقیقت بدھ کی تعلیمات ذات پات کے نظام پر مشتمل برہمن مت کے خلاف عوام کے احتجاج کی نمائندگی کرتی ہیں جو قربانیوں اور عبادت کی پیچیدہ رسوم سے تنگ آچکے تھے۔ بدھ نے سماجی تبدیلی یا فطرت کی طاقتوں کے خلاف لڑنے کی بجائے اخلاقی کمال میں نجات ڈھونڈی۔ وہ خدا اور ویدک مذہب سے منکر تھا، لیکن سمار (جنم مرن کے چکر) اور کرم کے متعلق روایتی نظریات کو قبول کر لیا۔ اس نے اتنا ضرور کہا کہ نئے جنم کا دار و مدار اچھے یا بُرے اعمال پر ہے نہ کہ ذات اور قربانیوں پر۔



کپل

پیدائش: 550 قبل مسیح میں حیات (اندازاً)
 وفات: 500 قبل مسیح (اندازاً)
 ملک: ہندوستان
 اہم کام: "ساکھیہ سوتر"

کپل

عام یقین کے مطابق سائنکھیہ فلسفیانہ نظام فکر کا بانی اور سائنکھیہ سوتر کا مصنف کپل چھٹی صدی قبل مسیح کے اواخر اور پانچویں صدی قبل مسیح کے اوائل میں گزرا ہے۔ سائنکھیہ سوتر دست برد زمانہ کا شکار ہو گیا۔ لہذا اب اس پر لکھی ہوئی تفاسیر ہی ہمیں کپل کے فلسفہ تک پہنچنے کا ذریعہ فراہم کرتی ہیں۔ مثلاً الیشور کرشن کی سائنکھیہ کاریکا (تیسری تا چوتھی صدی عیسوی)، واکسمتی شرا کی "سائنکھیہ تھو کو مندی" (نویں صدی) وغیرہ۔

کپل کے بارے میں ہندو ماخذ افسانوں اور تضادات سے بھرپور ہیں۔ اسے داستانوی قانون دہندہ منو کی اولاد بتایا گیا اور خالق دیوتا برہما کے بیٹے کے طور پر پوجا بھی گیا۔ بھگوت گیتا اسے ایک تارک الدنیا مرتاض کے طور پر پیش کرتی ہے۔ بودھی کتب کے مطابق وہ ایک مشہور معروف فلسفی (کپل ٹی) ہے جس کے شاگردوں نے کپل دستو شریہیر کیا (جہاں بدھ پیدا ہوا تھا)۔ اگرچہ بدھ اور کپل کے خیالات — مثلاً مراقبہ اور ریاضت پر زور برائے حصول نجات، ویدک دیوتاؤں کو محدود اور پابند تصور کرنا اور برہمنی مذہب کی رسومات پرستی کی مخالفت — میں کافی مشابہت پائی جاتی ہے لیکن کپل نے اپنے نظریات کی تبلیغ نہ کی اور نہ ہی بودھی سنگھ (جماعت) کی طرح اپنی کوئی مذہبی برادری بنائی۔ لہذا کپل کا نظام فکر ہندو سوج اور روایت پر بحیثیت مجموعی زیادہ گہرا اثر نہ ڈال سکا، لیکن گزشتہ اڑھائی ہزار سال کے دوران فلسفیوں کے ایک چھوٹے سے گروہ کے طور پر اہمیت کا حامل رہا ہے۔

”متحدہ اساتذہ کی خدمت کرنے والے کو جو ہر اس طرح اخذ کرنا چاہیے جیسے شہد کی مکھی پھولوں سے رس چوتی ہے۔“

کپل

فلسفہ کپل کا بنیادی اصول یہ ہے کہ دنیا مادی ہے۔ مادہ (پراکرتی) ہر شے کی علت ہے، یعنی یہ ابدی، ہر جا موجود، ہمہ گیر اور واحد ہے۔ پراکرتی کی حرکت بھی خود پراکرتی جیسی ہی ابدی ہے۔ ابتدائے آفرینش میں پراکرتی کی کوئی خارجی علت نہیں تھی۔ کیونکہ پراکرتی (مادہ) بے ابتدا و بے اختتام ہے۔ کپل نے لکھا ہے کہ دنیا مخلوق نہیں، چنانچہ کوئی خالق بھی موجود نہیں، دنیا خود ہی اپنی علت ہے، دنیا درجہ بدرجہ وجود میں آئی۔

کپل نے فطرت میں علت و معلوم روابط کی معروضی نوعیت کو شناخت کیا۔۔۔ فطرت کا کم تر صورتوں سے اعلیٰ تر صورتوں کی جانب خود رو انداز میں ترقی کرنا۔ "سائنکھیہ کاریکا" کے پہلے شلوک میں کہا گیا ہے کہ کم تر سے اعلیٰ تر کی جانب دنیا کی ترقی میں ایک تسلسل موجود ہے۔ جو چیز موجود ہی نہیں اس میں سے کچھ بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔۔۔ علت اور معلول کے درمیان ایک مضبوط بندھن ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی بھی لمحے کہیں بھی کچھ بھی واقع ہو سکتا تھا۔ ہر علت ایک مخصوص معلول پیدا کرتی ہے، اور معلول کے بغیر کوئی علت نہیں ہو سکتی۔ معلول ہمیشہ علت سے ناقابل علیحدگی ہوتا ہے۔ چنانچہ کوئی بھی ہستی مشروط ہے۔

کپل نے اپنے الحاد کو باوجودت بنانے کے لیے علت و معلول کا مادیت پسندانہ عقیدہ استعمال کیا اور برہمن مت پر تنقید کی۔ اس نے لکھا کہ اگر علت اول خدا (برہما) ہے اور دنیا معلول ہے تو علت اور معلول کے درمیان ایک عدم مطابقت پائی جاتی ہے۔ تاہم، علت اور معلول کے درمیان کوئی عدم مطابقت نہیں ہو سکتی۔ اس دنیا کی علت مادہ (پراکرتی) ہے۔ کائنات مادے میں تراجم کا نتیجہ ہے۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا، کپل اپنے فلسفیانہ خیالات کی توضیح کے لیے ابتداء سے ہی سببیت کی کیٹگری استعمال کرتا ہے۔ یہ محض اتفاقی نہیں۔ سببیت کے بارے میں سانکھیہ کے نکتے ہائے نظر نے ہی اس کے فلسفیانہ رجحان کا تعین کیا۔ سانکھیہ کے مطابق ہر چیز (مظہر) کی ایک مادی علت ہے۔ علت اور معلول کے درمیان تعلقات کو اس طرح تصور کیا جاتا کہ موخر الذکر ہمیشہ اول الذکر میں موجود ہوتا ہے۔ علتیں دو قسم کی ہیں۔ مادی (جس میں معلول غیر متحرک ہوتا ہے) اور مستعد یا پیداواری (جو معلول کو اپنا آپ آشکار کرنے میں مدد دیتا ہے)۔ تاہم، اگر ہم تسلیم کر لیں کہ مادی علت معلول پر مشتمل نہیں ہوتی تو ”پیداواری علت“ کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی سرگرمی کا کوئی مقصد ہی نہیں رہتا۔ معلول کی فطرت (یا نوعیت) بھی عین علت جیسی ہوتی ہے۔ ان کی بنیادیں یکساں ہیں۔ کپڑا صرف دھاگے سے ہی بن سکتا ہے، دودھ سے نہیں، وغیرہ۔ المختصر علتوں کے بغیر معلولات نہیں ہو سکتے۔ فطرت میں ہر چیز کی اپنی ایک علت ہے۔ بشمول جسم، روح، احساسات اور ذہانت کے۔

سانکھیہ مسلک کی نظر میں پراکرتی تین تو توں یا گوں (خواص) پر مشتمل ہے۔ ستو، زرجس اور تحس۔ کوئی بھی روشن اور درخشاں چیز ستو ہے؛ زرجس متحرک کرنے والی قوت ہے؛ اور تحس بھاری اور باعث تحدید ہے۔ ”سانکھیہ کا رویہ“ کا تجزیہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ کسی بھی معروض یا مظہر کی بنیاد میں موجود یہ تین گن ناقابل علیحدگی طور پر باہم مربوط اور مشروط ہیں۔ ان کا تعلق دینا ہی ہے، جیسا شعلے، تیل اور باتی کا۔

شعور کا ماخذ کے سوال سانکھیہ کے اہل فکر کے لیے بہت چکر دینے والا تھا۔ رام موہن رائے کو یقین ہے کہ کپل نے شعور کے ماخذ کی توضیح پیش کرنے کے لیے ”پُرش“ کا تصور وضع کیا۔ کپل کے مطابق ”پُرش“، علیم و خیر اور نہایت رقیق عنصر ہے جو پراکرتی کے برعکس شعور کا مالک ہے۔ پراکرتی مادہ یا معروض اور پُرش شعور یا موضوع ہے۔ یہ یقین کرنے کی وجہ موجود ہیں کہ کپل کو خوف تھا کہ کہیں اس کا یہ قضیہ ایک عینیت پسندانہ تعبیر کی جانب نہ لے جائے۔ اس نے کہا کہ آتما کے برعکس پُرش کچھ بھی تخلیق نہیں کرتا، یہ مجہول ہے؛ صرف پراکرتی فاعل اور مستعد ہے، وغیرہ۔ پراکرتی فعالیت کا موضوع ہے؛ خود و ترقی کے عمل میں اس کا رابطہ پُرش کے ساتھ بنتا ہے اور انجام کار یہ خود کو شناخت کرتی ہے؛ پُرش اپنی شناخت کی اہلیت سے عاری ہے۔

شعور کے ماخذ اور جوہر کے حوالے سے سانکھیہ مکتبہ فکر کی ناموافقوں اور غلطیوں سے مذہبی رجعت پرستی کے نمائندوں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ وسطی ادوار میں گودپاد، واکسپتی، مشر اور کپل کے دیگر شارحین نے عینیت پسندی کو مزید رجعتیں دیتے ہوئے روحوں کے وجود کو مادے سے آزاد تسلیم کر لیا۔ اگر کپل اور سانکھیہ فکر کے پیروکاروں نے یہ کہا ہوتا کہ

دنیا کی ترقی کے ایک مخصوص مرحلے پر اشیا میں سے شعور (چچتہ) کا ظہور ہوا، جبکہ کیمیتی تبدیلیاں ایک خاص موقع پر کیفیت تبدیلیاں بن گئیں تو ساری بے ربطی دور ہو جاتی۔ رام موہن رائے نے سانکھیہ مکتبہ فکر کے تاریخ مخالف (مابعد الطبیعیاتی) وصف پر تنقید کرتے ہوئے خود بھی ایک غلطی کر ڈالی۔ اُس نے کپل کی مادیت پسندی کا موازنہ اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلسفیوں کی مادیت پسندی سے کر دیا۔ نکتہ یہ ہے کہ اٹھارہویں صدی کی فرانسیسی مادیت پسندی کیفیت کی اعتبار سے ایک بالکل مختلف عہد کی تاریخی پیداوار تھی۔

کپل اور سانکھیہ مکتبہ کی آرا اور خیالات باہم گھٹے ہوئے ہیں، اسی لیے ہم نے یہاں دونوں پر مختصر بات کی ہے۔ کپل نے ہندوستانی فکر کے دھارے کو منطقی انداز میں پرکھا اور آنے والے زمانوں کے مادیت و عینیت پسند دونوں قسم کے فلسفیوں کو غور و فکر کی بنیادیں فراہم کیں۔



کنفیوشس

پیدائش:	551 قبل مسیح
وفات:	479 قبل مسیح
ملک:	چین
اہم کام:	”گلدستہ تحریر“

کنفیوشس

مفکر، سیاسی شخصیت، معلم اور چینی فکر کے مکتبہ ”Ru“ کا بانی کنفیوشس چینی تاریخ میں ایک نہایت اہم آدمی ہے۔ ”گلدستہ تحریر“ (Analects) کی صورت میں موجود اس کی تعلیمات نے بعد کی صدیوں میں تعلیم اور مثالی انسان کے متعلق چینی افکار کی بنیاد رکھی بیسویں صدی کا ایک اہم چینی مورخ فنک یولان چینی تاریخ پر کنفیوشس کے اثرات کو مغرب میں ستراط کے اثرات جیسا قرار دیتا ہے۔

کنفیوشس کی زندگی کے بارے میں دستیاب معلومات میں فسانے کو حقیقت سے الگ کرنا بہت مشکل، بلکہ تقریباً ناممکن ہے۔ چنانچہ زیادہ تر معلومات کو محض افسانہ خیال کرنا ہی بہتر ہوگا۔ دوسری صدی عیسوی کے انتقام پر کنفیوشس کے گرد موجود متعدد حکایات ہان سلطنت کے درباری مورخ نے اپنی کتاب ”Shiji“ میں شائع کیں۔ یہ مجموعہ حکایات کنفیوشس کے اجداد کو شاہی ریاست سونگ کے ارکان بتاتا ہے۔ نیز یہ بھی بتایا گیا کہ کیسے کنفیوشس کے والدین نے مقدس پہاڑی Ni پر جا کر اس کی پیدائش کے لیے دعائیں کی تھیں۔ کنفیوشس نے فلاکت زدہ بچپن گزارا اور جوانی میں تحقیر کا سامنا کیا۔ بالغ ہونے پر اس نے موسیقیوں کی دیکھ بھال اور منشی گیری جیسے پست کام کیے۔ کنفیوشس کی پیدائش اور زندگی کی طرح مرنے کے وقت عمر کے حوالے سے بھی محض کہانیاں ملتی ہیں۔ اس نے 72 سال عمر پائی۔ لیکن قدیم چینی ادب میں 72 ایک جادوئی عدد ہے۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اس نے تعلیم کیسے حاصل کی، لیکن روایت کے مطابق اس نے تاؤ مت کے گرد لاؤ دان کے پاس مذہبی رسوم کا مطالعہ کیا، چانگ ہوگ سے موسیقی پڑھی، بانسری بجانا بھی سیکھی۔ غالباً درمیانی عمر میں اس کے گرد کچھ شاگرد جمع ہو گئے جو Lu کے سیاسی معاملات میں بھی اس کی پیروی کرتے تھے۔ کنفیوشس کے شاگردوں کی تعداد میں بہت مبالغہ آرائی کی جاتی ہے۔ درباری مورخ Sima Qian نے ان کی تعداد تین ہزار اور ملیسیس نے 70 بتائی ہے۔ شاید 70 یا 72 کا مطلب تھا ”بہت سارے“ (جیسا کہ عربی میں الف لیلہ ولیلہ کا ہے)۔

Lu کا ڈیوک ڈنگ جب تخت نشین ہوا تو کنفیوشس کی عمر 50 سال تھی۔ اس نے کنفیوشس کی صلاحیتوں کو تسلیم کرتے ہوئے اسے پبلک پبلک درک اور پھر جرائم کا وزیر بنایا۔ لیکن طبعاً اشراف کے ارکان اس سے ٹالاں ہوئے اور اسے عہدہ چھوڑ کر جلاوطن ہونے پر مجبور کر دیا۔ کنفیوشس اپنے شاگردوں کے ہمراہ ریاست Lu سے نکلا اور مختلف ریاستوں میں سفر کر کے کوئی ایسا حکمران تلاش کرتا رہا جو اس کی خدمات خرید لے۔ لیکن اسے ہر جگہ سے مایوسی ہوئی اور کچھ مواقع پر تو مشکلات اور خنرات کا بھی سامنا کرنا پڑا۔

بہر حال، نہایت روایتی بیانات کے مطابق کنفیوشس 484 قبل مسیح میں Lu واپس آیا اور باقی زندگی تعلیم دینے،

ہر چیز حسین ہے، مگر ہر کوئی اس حسن کو دیکھتا نہیں۔“

کنفیوشس

”کتاب نغمات“، ”کتاب دستاویزات“ ترتیب دیے اور Lu کا روزنامہ لکھنے میں صرف کی۔ ان کتب کے ساتھ کنفیوشس کے تعلق نے اسے بعد کے اساتذہ مورخین، اخلاقی فلسفیوں، ادبی محققین اور دیگر اہل دانش کا روحانی جد امجد بنا دیا۔

”گلدستہ تحریر“ کی کتاب دہم کے بارے میں خیال ہے کہ وہ کنفیوشس کی شخصیت اور ذات کے متعلق بہترین معلومات فراہم کرتی ہے۔ چوتھی صدی قبل مسیح میں کنفیوشس کو ایک انوکھی شخصیت اور ایک رشی کے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ چوتھی صدی عیسوی کے اختتام پر مینیسس لکھتا ہے کہ ”کنفیوشس کے بعد اس جیسا کوئی آدمی پیدا نہیں ہوا۔“ کنفیوشس اور اس کے پیروکار دیگر مفکرین کی تنقید کا نشانہ بھی بنے۔ Zhuangzi کے مصنفین نے کنفیوشس اور اس سے منسوب تعلیمات کی پیروڈی کرنے میں خاص طور پر مسرت محسوس کی۔ لیکن وہ اس کی عظمت کو تسلیم کیے بغیر بھی نہ رہ سکے۔

کنفیوشس کی تعلیمات اور شاگردوں کے ساتھ مکالمات ”گلدستہ تحریر“ میں شامل ہیں۔ یہ کتاب غالباً دوسری صدی قبل مسیح میں اپنی موجودہ صورت میں آئی۔ اگرچہ وہ یقین رکھتا تھا کہ لوگ ”آسمان“ کی قائم کردہ حدود و قیود کے اندر ہی اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ انسان اپنے اعمال اور بالخصوص دوسروں کے ساتھ سلوک کے خود ہی ذمہ دار ہیں۔ (آسمان سے مراد ہستی مطلق کے علاوہ فطرت اور فطری ضابطے بھی ہیں۔) ہم اپنی زندگی کے دورانیے میں ترمیم لانے کے لیے مشکل ہی کچھ کر سکتے ہیں لیکن اپنے اعمال کا یقین ہم خود ہی کرتے ہیں۔

کنفیوشس نے اپنی تعلیمات کو قدیم زمانے سے چلے آ رہے اسباق کی صورت میں پیش کیا۔ وہ ”موجد کی بجائے مبلغ اور پیغام بر“ ہونے کا دعویٰ کرنے کے علاوہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا سارا کام ”قدما کی محبت پر مبنی ہے۔“ اپنے نظریات کی بنیاد قدیم روایت پر ہونے کے اس دعوے نے بعد کے چینی مفکرین پر گہرے اثرات مرتب کیے اور انہوں نے خود بھی یہی انداز اپنایا۔ لیکن ”گلدستہ تحریر“ کے تمام مشمولات کو شخص پرانے خیالات کی تدوین ہی نہیں سمجھنا چاہیے۔ یقیناً کنفیوشس نے اپنی طرف سے بھی کافی حصہ ڈالا۔

کنفیوشس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ ”آسمان“ یا ہستی مطلق کے ساتھ ایک خصوصی تعلق کا حامل ہے۔ اور پچاس سال کی عمر میں وہ جان گیا تھا کہ ”آسمان“ نے اسے کیا ذمہ داری سونپی ہے۔ اس نے اپنے پیروکاروں کو یہ بھی ہدایت کی کہ وہ آسمان کو نذرانے پیش کرنے میں ہرگز کوتاہی نہ کریں۔ کچھ محققین کی نظر میں آسمان کے لیے کنفیوشس کے احترام اور ”ارواح“ کے وجود کے حوالے سے اس کی تشکیکیت کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے۔ لیکن ”گلدستہ تحریر“ میں وہ جنگ کا شکار نظر نہیں آتا۔ بلکہ وہ ارواح کا احترام کرتا اور کہتا تھا کہ فانی انسانوں کی نسبت ارواح کی خدمت کرنا کہیں زیادہ مشکل اور پیچیدہ معاملہ ہے۔

کنفیوشس کا سماجی فلسفہ بنیادی طور پر ”اخوت“ (ren) یا دوسروں سے محبت کے تصور کے گرد گھومتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس مگر مندی کا اظہار زریں اصول کی مختلف صورتوں پر عمل کرنے سے ہوتا ہے۔ ”جو اپنے لیے اچھا نہیں سمجھے، وہ دوسروں کے ساتھ بھی نہ کرو۔ چونکہ تم اپنے لیے کامیابی کے متنبی ہو، اس لیے دوسروں کو بھی کامیابی حاصل کرنے میں مدد دو۔“

اس نے والدین اور دیگر عزیز و اقارب سے لگاؤ اور وابستگی کو اس اصول پر عمل درآمد کی نہایت بنیادی صورت قرار دیا۔

خود ضبطی سیکھنے کا عمل۔ یعنی سعادتمندی کی رسوم اور قوانین میں مہارت حاصل کرنے پر مشتمل ہے۔ ہم، دستور کی اطاعت کرنے کا مطلب اپنی خواہشات کو دبانا نہیں بلکہ انہیں اپنے خاندان اور برادری کی ضروریات کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ہے۔ کنفیوشس اور اس کے متعدد پیروکاروں نے تعلیم دی کہ ہم خواہشات کا تجربہ کرنے کے ذریعہ ہی مضبوط معاشرے کو ممکن بنانے والی سماجی پابندیوں کی اہمیت جانتے ہیں۔ رسومات پر کنفیوشس کے اصرار کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ وہ کوئی رسومات پرست تھا اور عبادتی رسوم اور سماجی میل جول پر ہر قیمت پر عمل کرنے پر زور دیتا تھا۔ اس کے برعکس کنفیوشس نے تعلیم دی کہ اگر کوئی شخص دوسروں کی بھلائی میں دلچسپی نہیں رکھتا تو اس کی رسومات کا کوئی فائدہ نہیں۔ رسومات مکمل ایمان داری اور بھگتی کے ساتھ ادا کرنا لازمی ہے۔

کنفیوشس کے سیاسی فلسفہ کی جڑیں بھی اس یقین میں ہیں کہ حکمران کو خود ضبطی سیکھنی چاہیے کہ اپنی مثال پیش کر کے عوام پر حکومت کرنی چاہیے اور یہ کہ عوام کے ساتھ بہت کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ تاہم، لگتا ہے کہ اس کے دور میں قانونی و تعزیری طریقوں کے حامیوں کو حکومتی حلقوں میں کافی پذیرائی حاصل ہو رہی تھی۔ اس کے لیے سب سے زیادہ باعث تشویش بات یہ تھی کہ سیاسی ادارے مکمل طور پر تباہ ہو چکے تھے۔ کنفیوشس کے خیال میں اس انحطاط کی وجہ اہل افراد کا حکومتی اور سرکاری عہدوں پر فائز ہونا تھا۔ ایک ریاست (Qi) کے حکمران نے جب اس سے پوچھا کہ اچھی حکومت کے بنیادی اصول کیا ہیں تو کنفیوشس نے جواب دیا: ”اچھی حکومت وہ ہے جب حکمران حکمران ہو، وزیر وزیر ہو، باپ باپ ہو اور بیٹا بیٹا ہو۔“

تعلیم اور مطالعہ پر اصرار کنفیوشس کی فکر کا ایک نشان امتیاز ہے۔ وہ ان لوگوں کو برا بھلا کہتا ہے جو فطری تفہیم یا بصیرت پر یقین رکھتے تھے۔ اس کے مطابق طویل، وسیع اور غلط مطالعہ کسی موضوع کا حقیقی ادراک دیتا ہے۔ کنفیوشس کی نظر میں مطالعہ کا مطلب ایک اچھا استاد ڈھونڈنا اور اس کے قول و فعل کی نقل کرنا ہے۔ اچھا استاد عمر میں بڑا اور ماضی کے دساتیر و قدیم روایاتوں سے آشنا ہوتا ہے۔ اگرچہ کچھ جگہوں پر اس نے حد سے زیادہ غور و فکر اور مراقبہ کے خلاف خبردار کیا، لیکن زیادہ تر سیکھی ہوئی چیز پر غور و فکر اور مطالعہ کی درمیانی راہ اپنانے کا ہی حامی دکھائی دیتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ کنفیوشس کے تین ہزار شاگرد تھے جن میں سے صرف 70 ہی اس کے بتائے ہوئے فنون میں کمال حاصل کر سکے۔ کنفیوشس کسی بھی طبقے سے تعلق رکھنے والے ہر ایک متنبی کو تعلیم دینے کو تیار رہا۔ اس نے اپنے شاگردوں کو اخلاقیات، درست گفتار، حکومت اور اعلیٰ فنون کا درس دیا۔ وہ اخلاقیات کے اہم ترین موضوع پر تفصیل و غلط نہیں دیتا، بلکہ سوالات پیش کرتا، کلاسیکی کتب میں سے حوالے دیتا یا پھر مثالیں پیش کرتا ہے۔ ”اگر میں نے ایک کونہ پکڑا ہوا طالب علم باقی تین کو نہ تھا تم لو تین سبق آگے نہیں بڑھاتا۔“

کنفیوشس کے بعد کی صدیوں کے دوران مختلف چینی مفکرین اس کے خیالات کو آگے بڑھاتے اور مسترد یا قبول کرتے رہے، جیسا کہ ہم لاؤ زے اور مینیسس کے ضمن میں دیکھیں گے۔ یہاں اتنا کہنا مقصود ہے کہ کنفیوشس کے بغیر چینی فلسفہ کا تصور کرنا مشکل ہے۔



هیراکلیتس

پیدائش 540 قبل مسیح (اندازاً)
 وفات: 480 قبل مسیح (اندازاً)
 ملک: یونان
 اہم کام: معدوم تحریریں

ہیراکلیٹس

مادیت پسند اور جدلیاتی طریقہ کار اپنانے والا یونانی فلسفی ہیراکلیٹس ایشیائے کوچک میں ایک قدیم یونانی شہر ایفیس میں پیدا ہوا (جواب ترکی میں ہے)۔ یہ جگہ فلسفے کی جائے پیدائش ملیتس سے زیادہ دور تھی۔ ہم ہیراکلیٹس کی زندگی کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ تمام قدیم سوانحیات میں اس کے اقوال کی بنیاد پر ہی کچھ اندازے لگائے گئے۔ اگرچہ افلاطون کا خیال تھا کہ اس نے پارمینائیڈز سے پہلے لکھا، لیکن قرین قیاس ہے کہ اس نے پارمینائیڈز کے بعد لکھا ہو۔ کیونکہ وہ ان تمام اہم مفکرین اور اہل قلم پر فرداً فرداً تنقید کرتا ہے جن کے ساتھ وہ اختلاف رائے رکھتا ہے۔ اس نے کہیں بھی پارمینائیڈز کا ذکر نہیں کیا۔ دوسری طرف پارمینائیڈز نے اپنی نظم میں ہیراکلیٹس کے اقوال کی ہی بازگشت پیش کی۔ ہیراکلیٹس نے اسطورہ نگاروں ہومروسیاؤ کے علاوہ فلسفیوں میں فیثاغورث اور زینوفیز جبکہ مورخ ہیکانیس کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہ سب افراد چھٹی صدی قبل مسیح یا اس سے بھی پہلے کے ہیں۔ لہذا ہیراکلیٹس کا دور چھٹی صدی قبل مسیح کے اواخر کا بنتا ہے۔ اگرچہ اس نے اپنے سیاسی خیالات کھل کر بیان نہیں کیے، لیکن غالباً وہ عوام کے لیے ارسلو کر یک جذبہ تحقیر کا حامل اور چند نانا افراد کی حکومت کا حامی نظر آتا ہے۔

ہیراکلیٹس

”صرف تغیر ہی اہل ہے۔“

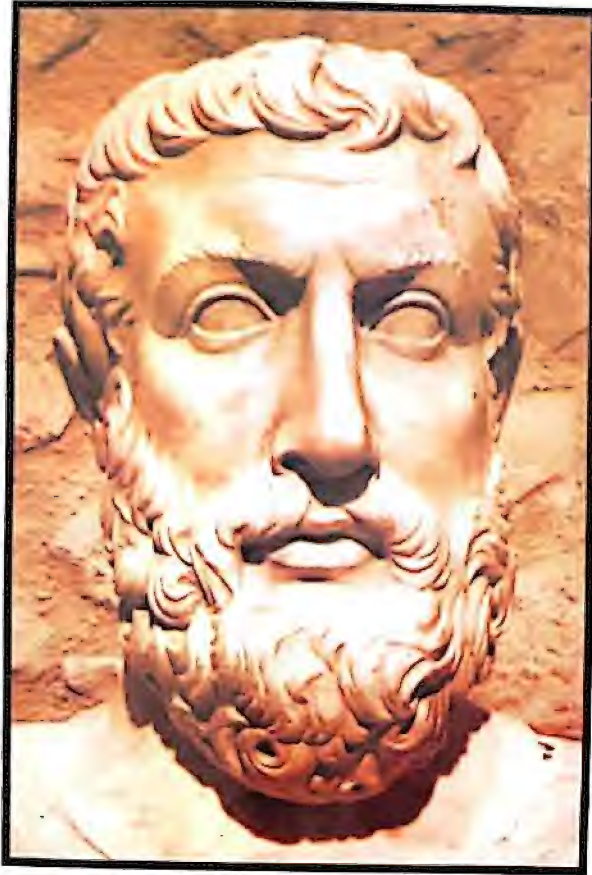
ہیراکلیٹس نے اپنے پیش روؤں اور ہم عصروں پر تنقید کی کہ وہ تجربے میں اتحاد کو شناخت کرنے میں ناکام رہے تھے۔ وہ ایک ابدی لوگوں (Word) کے اعلان کا دعویدار ہے جس کے مطابق تمام چیزیں کچھ اعتبار سے ایک ہی ہیں۔ اس کے خیال میں انسانوں کی ایک وسیع اکثریت تفہیم سے عاری ہے۔ زیادہ تر لوگ خواب کے عالم میں زندگی کا سفر طے کرتے ہیں، اور اپنے ارد گرد کے حالات کا ادراک نہیں رکھتے۔ تاہم اقوال اور افعال کا تجربہ ان کے معنی سمجھنے کے مشتاق لوگوں کے ذہن کو تابندہ کر سکتا ہے۔ ایک طرف وہ حسی تجربے کی تائید کرتا ہے: ”میں ان چیزوں کو ترجیح دیتا ہوں جو دکھائی اور سنائی دیتی اور تجربے میں آتی ہیں۔“ دوسری طرف وہ یہ کہتا ہے: ”انسان کی آنکھیں اور کان غیر معتبر گواہ ہیں، اگر ان میں بربری روچیں موجود ہیں۔“ بربری سے مراد ایسا شخص ہے جو یونانی زبان نہیں بول سکتا تھا۔ لہذا حسی تجربہ تفہیم کے لیے لازم نظر آتا ہے، لیکن اگر ہم درست زبان نہیں جانتے تو حیات کی فراہم کردہ معلومات کی تفسیر نہیں کر سکتے۔ ہیراکلیٹس علم میں تجربے اور استدلال کے کرداروں کا کوئی مفصل اور باقاعدہ بیان پیش نہیں کرتا۔ لیکن ہم اس کے اندازِ اظہار سے کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ مذہبی پیغام بروں کا طرزِ عمل بیان کرتے ہوئے ہیراکلیٹس کہتا ہے: ”خدا جس کا دارالاستقرار و بطنی میں ہے، وہ کچھ آشکار کرتا اور نہ ہی کچھ چھپاتا ہے، لیکن وہ اشارے ضرور دیتا ہے۔“ اسی طرح وہ خود بھی کچھ آشکار کرنے یا چھپانے کے بجائے رقیق تاثرات پیدا کرتا ہے جن میں مضمر متحد پیغامات کی تفسیر کی جاسکتی ہے۔

افلاطون اور ارسطو دونوں کے مطابق ہیراکلیٹس کے نظریات منطقی ہے آہنگی پر منتج ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس نے کہا۔
 (1)۔ ہر چیز مسلسل تبدیل ہو رہی ہے۔ اور (2)۔ متضاد چیزیں متماثل ہیں، چنانچہ (3)۔ ہر چیز ایک جیسی ہے بھی اور نہیں
 بھی۔ یہ الفاظ دیگر ہمہ گیر بہاد اور تضاد کی مشابہت کا نظریہ عدم تضاد کے اصول کی تردید ہے۔ افلاطون کہتا ہے: ”مجھے
 یقین ہے کہ ہیراکلیٹس کے خیال میں تمام چیزیں فانی ہیں اور کچھ بھی پائیدار نہیں اور ہستیوں کا موازنہ دریا کے بہاؤ کے
 ساتھ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ آپ ایک ہی دریا میں دوسرے بہاؤں نہیں رکھ سکتے۔“
 درحقیقت ہیراکلیٹس کا نئی بہاؤ کی بات نہیں کرتا، لیکن عناصر کے ایک قانون نما بہاؤ کو مانتا ہے۔ اور وہ متضادات
 کی مشابہت کی بجائے متضادات کی ہمبستی کی برابری کی بات کرتا ہے۔

ہیراکلیٹس کی تیسری کو اس کے ایونیائی پیش روؤں کے فلسفہ کے رد عمل کے طور پر لیا جاسکتا ہے۔ ملٹیس شہر سے تعلق
 رکھنے والے فلسفی (تھلیس، اناسی ماندر اور اناسی نیز) یقین رکھتے تھے کہ کوئی اور بچل (اصل) میٹرل تمام دیگر چیزوں
 میں تبدیل ہو گیا۔ ہمیں معلوم دنیا اصل جو ہر سے پیدا ہونے والے مختلف جواہر کا منظم اظہار ہے۔ اہل ملٹیس کی نظر میں دنیا
 اور اس کے مظاہر کی وضاحت کا مطلب محض یہ دکھانا تھا کہ ہر چیز نے اصل جو ہر میں سے کیسے ظہور پایا۔ تھلیس نے پانی اور
 اناسی میٹیر نے ہوا کو اصل جو ہر قرار دیا۔ ہیراکلیٹس دنیا کو ”بدی آگ“ کے حوالے سے بیان کرتا ہے۔ لیکن آگ کو تمام
 چیزوں کا مخد بتانا کافی عجیب ہے کیونکہ یہ نہایت غیر مستحکم اور متغیر ہے۔ درحقیقت یہ تبدیلی اور عمل کی علامت ہے۔ ہم
 آگ کو کوئی بنا کر تمام چیزوں کو ناپ سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: ”تمام چیزیں آگ کا بدل اور آگ تمام چیزوں کا بدل ہے،
 جیسے تمام چیزیں سونے کا اور سونا تمام چیزوں کا بدل ہے۔“ تمام چیزوں اور سونے کے درمیان ایک برابری تو موجود ہے،
 لیکن تمام چیزیں سونے جیسی نہیں۔ چنانچہ آگ دیگر جواہر کے لیے ایک معیاری قدر تو ہے، لیکن یہ ان جیسی نہیں۔
 ہیراکلیٹس کی مابعد الطبیعیاتی خیال آرائیوں کی بنیاد ایک طبعی تیسوری پر ہے۔ وہ ایک ہی جملے میں اپنی نکوینیات کے
 اصول بیان کر دیتا ہے: ”یہ نظام دنیا کی دیوتا اور نہ ہی کسی انسان نے تخلیق کیا، لیکن یہ ہمیشہ سے تھا اور ہمیشہ رہے گا۔“
 یہاں اس نے پہلی مرتبہ لفظ Kosmos استعمال کیا جس سے نظام دنیا مراد ہے۔

اس بارے میں کچھ اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا ہیراکلیٹس ایک فطری فلسفی ہے یا انسانی حالت پر سوچ بچار
 کرنے والا فلسفی۔ درحقیقت وہ فطرت اور انسانی حالت کے نظریات کو باہم مربوط سمجھتا ہے۔

ہیراکلیٹس نے دیگر ایونیائی فلسفیوں کی نسبت زیادہ گہرائی میں جا کر فلسفہ فطرت کا مطالعہ کیا۔ اس نے پہلی بار فلسفہ
 میں انسانی اقدار کو مرکوز بحث بنایا۔ اس کا تشبیہاتی انداز اور عمومی سچائیوں پر تحقیق کرنے کا طریقہ بے مثال ہے۔ افلاطون
 نے حسیاتی دنیا کو ہیراکلیٹس کے پیش کردہ نظریہ بہاؤ کی روشنی میں ہی دیکھا۔ رواجیوں (Stoics) نے ہیراکلیٹس کے طبعی
 اصولوں کو اپنے نظریات کی بنیاد بنایا۔



پارمینائیڈز

پیدائش:	515 قبل مسیح (اندازاً)
وفات:	450 قبل مسیح (اندازاً)
ملک:	یونان
اہم کام:	”فطرت کے بارے میں“ (معدوم)

پارمینائیڈز

یونانی فلسفی اور شاعر پارمینائیڈز 515 اور 510 قبل مسیح کے درمیان زیریں اٹلی میں ایلیا کے مقام پر ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوا۔ وہ ایلیا تک (Eleatic) فلسفہ کا سرکردہ نمائندہ ہے۔ اس کی شان دار قانون سازی کی وجہ سے ساتھی شہری اس کا بہت احترام کرتے تھے۔ اس کی مثالی زندگی کو بھی بہت سراہا جاتا تھا۔ یونانیوں کے ہاں ”پارمینائیڈین زندگی“ ایک خرب اللش بن گئی۔ عام طور پر اسے ٹرینیفیز کا شاگرد بتایا جاتا ہے۔ پارمینائیڈز کی تحریروں میں ہیراکلیٹس سے بعد کی ہیں اور ان میں ہیراکلیٹس کا واضح ذکر ملتا ہے: ”جس کی نظر میں ہستی ہے بھی اور نہیں بھی، مماثل اور متضاد بھی ہے، اور تمام چیزیں مخالف سمت میں سفر کرتی ہیں۔“ ہمیں یہ معلوم ہے کہ پارمینائیڈز 65 برس کی عمر میں کسی سفر کے دوران اختیصر میں ٹھہرا اور وہاں جوان سقراط کا واقف بنا۔ یہ ضرور پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط کی بات ہوگی۔

”ہستی ہے، اور عدم نہیں ہے۔“

پارمینائیڈز

پارمینائیڈز نے پرانی یونانی تہذیب سے انحراف کرتے ہوئے بحرِ مدس میں لکھا۔ اس کی تاحیہ نظم ”فطرت کے بارے میں“ کے شخص کچھ ٹکڑے ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ البتہ ابتدائی وعظ محفوظ رہا۔ پارمینائیڈز نے یہ نظم اپنے عہد جوانی میں لکھی۔ تحریروں کو غیر آرتھک خیال کیا جاتا ہے۔ اس کا ہسیڈک انداز نگویہیات کے لیے موزوں تھا جسے وہ دوسرے حصے میں بیان کرتا ہے۔ پارمینائیڈز تخلیقی طور پر شاعر نہیں تھا، اور سوال کیا جاتا ہے کہ کس بات نے اسے یہ انحراف پسندانہ روش اختیار کرنے پر مائل کیا۔ ٹرینیفیز کی شاعرانہ تحریروں کی مثال مکمل توضیح نہیں، کیونکہ دونوں کی شاعری کا انداز بالکل مختلف ہے۔ پارمینائیڈز آسمان پر اُس دیوی کے گھر تک جانا بیان کرتا ہے جو بقیہ نظم میں ہم کلام ہے۔

لظم کے آغاز میں وہ خود کو ایک دھ بان کے طور پر بیان کرتا اور بتاتا ہے کہ شمشیدیوشیزائیں (Sunmaidens) ”رات کے محلات“ سے نکل کر سفر میں اُس کی رہنمائی کرنے آئیں۔ وہ شاہراہ پر سفر کرتے کرتے ”شب و روز کے مدخل“ پر آتے ہیں جو مقفل اور بند ہے۔ قفل کی کلید Dike کے پاس ہے۔ شمشیدیوشیزائیں اسے قفل کھولنے پر مائل کرتی ہیں۔ وہ دروازے میں سے گزر کر ”دن“ کی اقلیم میں پہنچتے ہیں۔ منزل مقصود دیوی کا محل ہے جو پارمینائیڈز کو خوش آمدید کہتی اور دو حوالوں سے اس کی رہنمائی کرتی ہے: کہ صداقت کیا ہے اور عقیدے کی باعث فریب راہ کیا ہے۔ یہ سب کچھ نہایت روایتی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کا واضح مفہوم بھی بنتا ہے کہ پارمینائیڈز خطا (رات) سے بچائی (دن) کی جانب گیا۔

یہ یقین کرنے کی وجہ موجود ہے کہ ”عقیدے کی راہ“ قیثا غورٹی ٹکوہیات کا اظہار ہے۔ بہر صورت اسے کسی خطا کے بیان کے سوا کسی اور چیز کا بیان قرار دینا ناممکن ہے۔ نیز یہ خطا کا راند عقیدہ عام آدمی کا نظریہ دینا نہیں بلکہ باقاعدہ ایک

فکری نظام ہے جو مخصوص خطوط پر ایوانیائے کونیات کی فطری ترقی معلوم ہوتا ہے اور اس تقاضے کو صرف اور صرف فیثا غورثی نظام ہی پورا کرتا ہے۔ اس مقام پر اعتراض اٹھایا جاسکتا ہے کہ پارمینائیڈز نے اس نظام کو زیر غور لانے کی زحمت گوارا نہ کی جسے وہ مردست مسترد کرتا ہے، لیکن یہ اعتراض الہامی دستور کو غلط معنوں میں لینے کا نتیجہ ہے۔ پارمینائیڈز نہیں بلکہ دیوی اس نظام کی تشریح کرتی ہے اور اسی وجہ سے بیان کردہ عقائد کو ”فانیوں“ سے متعلقہ کہا جاتا ہے۔ روح کے صعود کا بیان اس وقت تک اُدھورار ہے گا جب تک اس خطے کی تصویر کشی نہ کی جائے جہاں سے وہ آئی۔ دیوی کے لیے ان دور اہوں کو آشکار کرنا ضروری ہے جن کی ابتدا پر پارمینائیڈز کھڑا ہے۔ وہ اسے بہتر راہ منتخب کرنے کو کہتی ہے۔ فیثا غورثیوں کے ہاں ریاضی کے عروج نے پہلی بار سوچ کی قوت کو آشکار کیا تھا۔ تمام ریاضی دانوں کے ہاں سوچ میں آسکے اور موجود ہو سکے والی چیزیں ایک جہی ہیں۔ پارمینائیڈز اسی اصول سے آغاز کرتا ہے۔ جس چیز کے بارے میں سوچائیں جاسکتا وہ وجود بھی نہیں رکھ سکتی۔ چنانچہ اس کے موجود ہونے یا نہ ہونے کا سوال یوں بھی پیش کیا جاسکتا ہے: کیا اسے سوچا جاسکتا ہے یا نہیں؟

بہر کیف پارمینائیڈز کی نظم کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں سچائی اور دوسرے میں دنیائے سراب پر بحث کی گئی ہے۔ سراب کی دنیا اصل میں حیات اور ان کی بنا پر قائم شدہ انسانی آرا کی دنیا ہے۔ پارمینائیڈز کی رائے میں سچائی ہستی کے ادراک میں مضمر ہے، اور لا وجود کے موجود ہو سکنے کا تصور ایک خطا ہے۔ قابل ادراک چیزوں کے سوا کچھ بھی حقیقی نہیں؛ چنانچہ قابل تصور ہونا اور ہست ہونے کی اہلیت ایک ہی چیز ہیں اور کوئی ترقی موجود نہیں۔ قابل ادراک چیز کا جو ہر اس کا ناقابل ترقی، ناقابل فنا، ناقابل ترمیم، غیر محدود اور غیر مرئی نہ ہونا ہے۔ تنوع و ترمیم اور تمام ترقی ایک فریب نظر ہے۔ ہستی کے خالص جوہر کی جانب لگائی ہوئی سوچ کا نام ادراک ہے، دنیائے مظاہر ایک سراب ہے اور اس کے حوالے سے قائم شدہ آراء محض قیاس ہی ہو سکتی ہیں۔

پارمینائیڈز اس اصول کی روشنی میں غور کرتا ہے کہ کسی چیز کے ہست ہونے کی بات کرنے کے نتائج کیا ہیں۔ اول، ہو سکتا ہے کہ وہ وجود میں ہی نہ آئی ہو۔ اگر وہ ہے تو اس کا ظہور کسی بھی چیز میں سے نہیں یا کسی نہ کسی چیز میں سے ہونا لازمی ہے۔ وہ لاشے میں سے ظہور نہیں پاسکتی؛ کیونکہ کوئی لاشے موجود نہیں۔ اس کا ظہور کسی نہ کسی چیز میں سے بھی نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ ہستی یا وجود کے سوا کچھ بھی موجود نہیں۔ نہ ہی کوئی چیز اپنے علاوہ کسی سے وجود میں آسکتی ہے۔ آیا وہ موجود ہے یا نہیں؟ اگر وہ موجود ہے تو بس موجود ہے۔ اس طریقہ سے پارمینائیڈز دنیا کی ابتدا کے تمام بیانات کو مسترد کرتا ہے۔

پارمینائیڈز نے کہا کہ موجودات، ان کی متغیر صورتیں اور حرکت محض واحد ابدی حقیقت (”وجود“) کا ظاہری روپ ہیں۔ لہذا تبدیلی یا لا وجود کے تمام دعوے غیر منطقی ہیں۔ درحقیقت وہ ایک ہستی مطلق کو مانتا تھا جس کی عدم موجودگی قابل تصور نہیں، لیکن اس کی نوعیت (فطرت) بھی اتنی ہی ناقابل تصور ہے، کیونکہ ہستی مطلق انسانی سوچ کی کسی بھی حد سے ماورا ہے۔ پارمینائیڈز کہتا ہے کہ مظاہر فطرت محض ظاہری اور انسانی خطا کا نتیجہ ہیں۔ وہ ہست تو لگتے ہیں، لیکن کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ نیز ”وجود حقیقی“ کا ادراک حیات کے ذریعہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ صرف منطق میں ملتا ہے۔ یہ عقیدہ اس کو افلاطون کی عینیت پسندی کا قیوب بناتا ہے۔ پارمینائیڈز کا نظریہ کہ لا وجود میں سے وجود کا ظہور نہیں ہو سکتا اور وجود کا

ظہور ہوتا ہے نہ عدم۔ اس کے بعد آنے والے ایسی ڈبکلیز اور ڈیریا کرئیس نے استعمال کیا اسے اور اپنے مادیت پسندانہ نظریہ کائنات کی بنیاد رکھی۔

ہماری نصابی کتب کا ”مادہ“ پارمینائیڈز کا ”حقیقی“ ہے؛ اور جب تک ہم مادے کے سوا کسی اور چیز کے لیے جگہ نہ ڈھونڈ لیں، اس کے بیان کردہ نظریہ حقیقت میں ہی مقید ہو جاتے ہیں۔ بعد میں آنے والا کوئی بھی فکری نظام اسے نظر انداز نہیں کر سکا، لیکن اس جیسے عقیدے کو مستقل طور پر مان لینا یقیناً ناممکن تھا۔ یہ ہمیں معلوم دنیا کے ہست ہونے کے دعوے سے محروم کر دیتا ہے اور دنیا کو محض سراب بنا کر رکھ دیتا ہے۔ اگر ہمیں دنیا کا قابل فہم بیان پیش کرنا ہے تو یقیناً حرکت کو دوبارہ متعارف کروانا لازمی ہے۔ اگر ہمیں پارمینائیڈز کے اخذ کردہ نتائج سے بچنا ہے تو اس کی وضاحت کرنا پڑے گی۔ حیاتی شہادت پر پارمینائیڈز کے عدم یقین اور قیاسی علم کی بہت زیادہ قدر افزائی نے اس کی تعلیمات میں عینیت اور حتی کہ استدلالیت کا ایک عنصر متعارف کروایا، جبکہ ترقی (حرکت) سے انکار نے اسے قدیم یونانی مابعد الطبیعات کا بانی بنا دیا۔ لہذا وہ مادیت اور عینیت دونوں قسم کے نظام ہائے فکر کو متاثر کرنے کا باعث بنا۔



انا کسا غورث

پیدائش: 500 قبل مسیح
 وفات: 428 قبل مسیح
 ملک: یونان
 اہم کام: "فطرت کے بارے میں" (معدوم)

انا کسا غورث

ایشیائے کوچک میں کلازومینے سے تعلق رکھنے والے یونانی فلسفی انا کسا غورث نے ماخذوں (Origins) کے فلسفہ میں nous ("ذہن" یا استدلال) کا نظریہ متعارف کروایا۔ ارسطو بتاتا ہے کہ وہ عمر میں انہی ڈوکلیز سے بڑا تھا، لیکن اُس نے موخر الذکر کے بعد لکھا۔ انا کسا غورث کا تعلق ایک اشرافی گھرانے سے تھا، لیکن مکمل طور پر سائنس سے وابستگی کی خواہش میں اُس نے اپنی جائیداد رشتہ داروں کے حوالے کر دی اور اتھنز چلا گیا۔ وہاں اُس نے پیریکلیز کے ساتھ قریبی تعلق میں زندگی گزار دی۔ پیلوپونیشیائی جنگ چھڑنے سے کچھ ہی عرصہ پہلے پیریکلیز کے سیاسی مخالفین نے اُسے تباہ ساسی کے جرم کا مرتکب ٹھہرایا۔ تباہ ساسی سے مراد ریاست کے تسلیم شدہ دیوتاؤں کو ماننے سے انکار تھا۔ (درحقیقت اُس نے کہا تھا کہ سورج محض پیلوپونیشیائی کے خطے جتنے سائز کا ایک روشن پتھر ہے اور چاند مٹی سے بنا ہے)۔

پیریکلیز کے اثر و رسوخ کے ذریعہ بری ہو جانے کے باوجود اُسے مجبوراً لیمپساکس جانا پڑا۔ وہ وہیں پر 72 برس کی عمر میں فوت ہو گیا۔ اُس نے نہ صرف اتھنز کو فلسفہ کا گھر بنایا بلکہ پہلا ایسا فلسفی بھی تھا جس نے ایک "روحانی اصول" بھی متعارف کروایا جو مادے کی زندگی اور صورت کا محرک ہے۔ اُس نے اپنا عقیدہ ایک نثری تحریر "فطرت کے بارے میں" میں پیش کیا جو یونانی لہجے میں لکھی گئی۔ ہم تک اس تحریر کے کچھ ٹکڑے ہی پہنچے پائے ہیں۔

بچی کبھی تحریروں سے میں بھی بنیادی نکات واضح ہیں۔ انا کسا غورث کی تکنیکیات نے ابتدائی یونانی مفکرین کی کاوشوں میں سے ترقی پائی جنہوں نے واحد اساسی عنصر کی بنیاد پر طبیعی کائنات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی تھی۔ انہی ڈوکلیز کی طرح اُس نے بھی "موجود" کے بارے میں پارمینائیڈی بیان سے آغاز کیا اور خود مختار عناصر کی تکثیریت کا تصور پیش کیا۔ وہ ان کثیر عناصر کو "بیج" (Seeds) کہتا ہے۔ یہ بیج استخراج کے مطلق عناصر اور ناقابل تقسیم ہے، لا محدود عدد کی ناقابل فنا اساس (Primordia)۔ ان کی ہیئت، رنگ اور ذائقے میں اختلاف ہے۔ بعد کے مصنفین نے بیجوں کا ذکر بطور Omoiomera کیا — یعنی آپس میں اور کل کے ساتھ مشابہت رکھنے والے ذرات۔ تاہم وہ آگ، ہوا، مٹی اور پانی پر مشتمل "چار ماخذ" نہیں، اس کے برعکس وہ مرکبات ہیں۔ مثلاً انہی ڈوکلیز کا خیال تھا کہ ہڈی مخصوص تناسب میں عناصر کا مرکب ہے، لیکن انا کسا غورث اتنے پر قانع نہ ہوا۔ اُس نے نشاندہی کی کہ روٹی اور پانی سے بال، دریدیں، شریانیں، گوشت، پٹھے، ہڈیاں اور باقی چیزیں بنیں۔ اُس نے سوال کیا کہ "کسی ایسی چیز سے بال کیسے بن سکتے ہیں جو خود بال نہیں؟" یہ الفاظ انہی ڈوکلیز پر براہ راست تنقید کا تاثر رکھتے ہیں۔

انا کسا غورث اناکسی مینیز کے فلسفہ کا پیروکار تھا اور اپنی تکنیکیات کی تفصیلات میں ہر ممکن حد تک اس فلسفہ کے قریب

"ظاہری صورتیں غیر مرئی کی جھلک ہیں۔"

انا کسا غورث

اس کے نظریہ سچ (یا جوہر/ایٹم) نے فلسفی دیما کریش کے اٹنی نظریہ کی راہ ہموار کی۔ اس کے شاگردوں میں یونانی ریاست کا رچرچر، یونانی ڈرامہ نگار یوری پیڈیز اور غالباً سقراط بھی شامل تھا۔ 30 سال تک اتھنز میں تعلیم دیا اور اس شہر کو آئندہ تقریباً ایک ہزار سال کے لیے فلسفہ کا گہوارہ بنادیا۔

رہا۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ ہر چیز "ہوا" ہے کیونکہ پارمینائڈز نے اس نکتے نظر کو اڑا کر رکھ دیا تھا۔ اگر دنیا کی وضاحت کرنی ہی تھی تو ایک ازلی تکسیریت کو تسلیم کرنا لازمی تھا۔ چنانچہ اس نے ازلی "ہوا" کو ایک ایسی دنیا کے ساتھ بدل دیا جس میں تمام چیزیں اکٹھی اور مقدار و قلیل پن دونوں حوالوں سے محدود تھیں۔ اس کی تفسیر یہی گئی کہ ازلی کیت غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہے، لیکن یہ تقسیم کتنی ہی دور تک کیوں نہ کر دی جائے اس کا ہر حصہ بدستور تمام "چیزوں" پر مشتمل ہوتا ہے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ کل جیسا ہی ہوگا۔

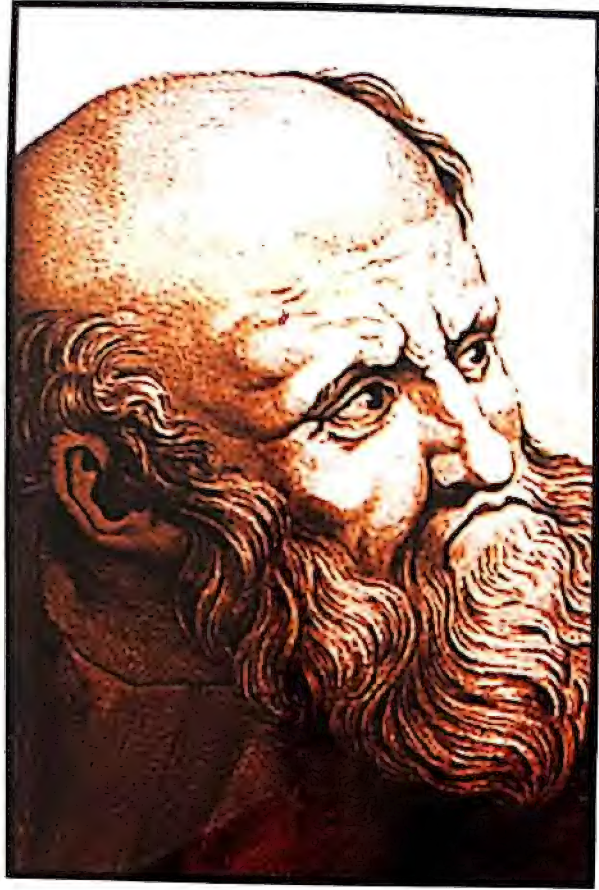
لیکن ایسا ہونے پر بھی ہم دنیا کی توضیح میں آگے نہیں بڑھتے، کیونکہ ایک "سچ" کو دوسرے "سچ" سے میسر کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہر چیز اپنے اندر ہر چیز کا ایک "حصہ" رکھتی ہے (چاہے اُسے کتنی ہی بار کی تک کیوں نہ تقسیم کیا گیا ہو) لیکن کچھ چیزوں میں ایک چیز کا حصہ زیادہ اور دیگر میں کسی اور چیز کا حصہ زیادہ ہوتا ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمیں معلوم اس دنیا میں موجود تفاوتوں کی وضاحت اُن میں شامل حصوں کے مختلف تناسبات سے ہوتی ہے۔ ہر چیز کا نام اُس میں موجود غالب حصے کی مناسبت سے ہے، حالانکہ ہر امر حقیقت اُس میں ہر ایک چیز شامل ہوتی ہے۔ مثلاً برف سفید کے ساتھ ساتھ کالی بھی ہے، لیکن ہم اسے سفید کہتے ہیں کیونکہ سفید رنگ کالے پر غالب ہوتا ہے۔ اناکساغورث نے کہا کہ ہر ایک "سچ" میں شامل "اشیا" روایتی متضادات ہیں۔ گرم اور سرد، تراور شک، وغیرہ۔ وہ انہی کے متعلق بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "ایک دنیا کی اشیا دوسری دنیا کی اشیا سے کئی ہوئی نہیں ہیں۔" انہی ڈوکلیر نے ان چاروں متضادات کو بذات خود ایک ماخذ بنایا تھا، جبکہ اناکساغورث کے ہر ایک "سچ" میں وہ سبھی موجود ہیں۔

دوسرا، یعنی حرکت کے ماخذ کا مسئلہ جوں کا توں رہا۔ جب تمام چیزیں اکٹھی ہیں تو ہم دنیاوی حالت سے گزر کر کثیر الجہت معلوم حقیقت کی جانب کیسے جائیں؟ انہی ڈوکلیر کی طرح اناکساغورث بھی حرکت کا ماخذ بتانے کے لیے کائنات صغیر (microcosm) پر غور کرتا ہے۔ اُس نے اسے "ذہن" یا "استدلال" (Nous) کا نام دیا۔ خالص، بے جذبہ منطق۔ یہ حرکت کے ساتھ ساتھ ہمارے اندر موجود علم کا ماخذ بھی ہے۔ تاہم، وہ ایک غیر دنیاوی قوت کا تصور تشکیل دینے میں کامیاب نہ ہو سکا۔

اناکساغورث کا nous کا تصور ہی فلسفہ میں اُس کی حقیقی حصہ داری خیال کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن نے دو مرحلوں میں کائنات تشکیل دی: اول، ایک گردش اور ترکیبی (Mixing) عمل کے ذریعہ جو ہنوز جاری ہے: اور دوم، جان دار اشیا کی ترقی کے ذریعہ۔ پہلے مرحلے میں تمام "تاریکی" نے مل کر رات بنائی، تمام "مائع" کے ٹپے سے سمندر بنے، وغیرہ۔ "ایک جیسے" عناصر کی باہمی کشش کا یہی عمل دوسرے مرحلے میں بھی واقع ہوا جب ذہن نے بڑی مقدار میں گوشت اور دیگر عناصر کو مجتمع کیا۔ یہ مرحلہ جانور اور پودے کے بیجوں کے ذریعہ عمل میں آیا جو اصل مرکب میں خلقتی تھے۔ اناکساغورث کے مطابق، جان دار اشیا کی نشوونما نامیاتی اجسام کے اندر ذہن کی طاقت پر منحصر ہے۔ یہی طاقت انہیں ارد گرد کے مرکبات سے غذا اخذ کرنے کے قابل بناتی ہے۔

اناکساغورث یونانی فلسفہ کی تاریخ میں ایک اہم موڑ کی نمائندگی کرتا ہے: ارسطو نے اُس کا nous کا تصور اپنایا: جبکہ



اپی ڈوکلیر

پیدائش: 490 قبل مسیح (اندازاً)
 وفات: 430 قبل مسیح
 ملک: یونان
 اہم کام: "فطرت کے بارے میں"

ایچی ڈوکلیر

یونانی فلسفی، ریاست کار اور شاعر ایچی ڈوکلیر ایگری کینٹم، سسلی میں پیدا ہوا۔ وہ قبل از سقراط فلسفیوں میں ممتاز مقام رکھتا ہے۔ بطور شاعر بھی اُس نے بعد میں آنے والے شعرا مثلاً لوکرٹیس پر عین اثرات مرتب کیے۔ اُس کی زندگی کے متعلق معلومات کا سب سے بڑا ذریعہ ڈیوجینز لائرٹیس کی ”ممتاز فلسفیوں کی سوانحیات“ ہے۔ غالباً اُلوی حیثیت اور مہجراتی قوتوں کا حامل ہونے کا دعویٰ کرنے کے باعث ہی وہ متعدد حکایات کا موضوع بن گیا۔ اُس کا تعلق ایک اہم اور امیر اشرافی خاندان سے تھا۔ اُس کے دادا نے 496 قبل مسیح کی اولمپک کھیلوں میں گھوڑ دوڑ جیتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ اُس نے کہاں اور کس کے پاس فلسفہ پڑھا، لیکن روایات کے مطابق وہ پارمینائیڈز کا شاگرد تھا۔ کچھ دیگر روایات میں اُسے فیثا غورث، ثزیوفیز، اناکساغورث اور اناکسی ماندر کا شاگرد بھی بتایا جاتا ہے۔ وہ چاہے پارمینائیڈز کا شاگرد رہا ہو یا نہ، لیکن اُس کے کام سے بخوبی واقف اور گہرائی میں متاثر تھا۔

قرائن سے پتا چلتا ہے کہ ایچی ڈوکلیر نے جمہوریت مخالف شہریوں کے خلاف سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ مساوات کی حمایت میں اُس کی دو تقریریں بھی ملتی ہیں۔ بحیثیت مجموعی تمام روایات اُسے ایک مقبول سیاستدان، فصیح و بلیغ مقرر اور جمہوریت و مساوات کا چیمپیئن ظاہر کرتی ہیں۔ وہ فلسفی، شاعر اور سیاست دان کے علاوہ طبیب اور شافی کے طور پر بھی مشہور تھا۔ ایچی ڈوکلیر کی طبیعت کی بنیادیں اس مفروضے پر ہیں کہ مادے کے چار ”عناصر“ (ماخذ) ہیں: مٹی، ہوا، آگ اور پانی۔ یہ زندہ مخلوقات سمیت تمام چیزوں کو تخلیق کرنے کے قابل ہیں۔ مختلف امتزاجات اور تناسبات میں باہم ملنے کے ذریعے۔ تاہم، مرکب میں ہر ایک عنصر اپنی خصوصیات برقرار رکھتا ہے، اور ہر ایک ابدی اور غیر متغیر ہے۔ مادے کے ان چار ماخذوں کا بیان قبل از سقراط فلسفے میں متضاد مادی تخلیقی سرچشموں کی روایت کا حصہ ہے، لیکن یہ پارمینائیڈز کی تھیوریز کا جواب دینے کی کوشش بھی تھی، جس نے کہا کہ دنیا واحد اور غیر متغیر ہے کیونکہ لاشے میں سے کچھ بھی ظاہر نہیں ہو سکتا اور کوئی بھی چیز لاشے میں فنا نہیں ہو سکتی یہ تھیوری ایلیائی (Eleatic) وحدانیت کہلاتی۔

ایچی ڈوکلیر نے جواب دینے کے لیے پارمینائیڈز کے ہی خیالات کو استعمال کیا۔ لاشے میں سے کچھ بھی ظاہر نہیں ہو سکتا اور کوئی بھی چیز لاشے میں فنا نہیں ہو سکتی، چنانچہ (دنیا کے مظاہر کی حقیقت کو بچانے کی خاطر) یہ فرض کرنا پڑے گا کہ مٹی دنیا کی متواتر تغیر پذیر، نشوونما اور انحطاط کی تہ میں کچھ ابدی اور غیر متغیر چیز موجود ہے۔ مختصر، ایچی ڈوکلیر کا خیال تھا کہ تمام مادہ چار بنیادی اجزاء سے مل کر بنا ہے، اور کچھ بھی بہت یا معدوم نہیں ہوتا، بلکہ چیزیں اپنے بنیادی جواہر کے تناسب کی بنیاد پر ہی ہیئت تبدیل کرتی ہیں۔ ہیراکلیٹس کی طرح وہ بھی یقین رکھتا تھا کہ محبت اور تفاق کی دو قوتیں باہمی عمل درآمد کے ذریعہ

”تمام عناصر جہاں سے آئے وہیں واپس لوٹیں گے۔ ہمارے جسم مٹی میں، خون پانی میں، حرارت آگ میں اور سانس ہوا میں۔“

ایچی ڈوکلیر



ثرینو

پیدائش:	488 قبل مسیح
وفات:	430 قبل مسیح (اندازاً)
ملک:	یونان
اہم کام:	معدوم تحریریں

چاروں عناصر کو اکٹھا اور علیحدہ کرتی ہیں۔ نفاق ہر ایک عنصر میں بعد اور فاصلہ پیدا کرتا ہے، محبت انہیں ایک دوسرے کے قریب لاتی ہے۔ حقیقی دنیا ایسے مرحلے پر ہے۔ اس میں کوئی بھی قوت غالب نہیں۔ آغاز میں محبت غالب تھی اور چاروں عناصر آپس میں مل گئے: کائنات کی تشکیل کے دوران نفاق وارد ہوا اور ہوا، آگ، مٹی اور پانی کو جدا کر دیا۔ بعد میں چاروں عناصر جزوی طور پر دوبارہ مرتب ہوئے: مثلاً جیسے آتش فشاں مٹی میں پانی اور آگ کی موجودگی ظاہر کرتے ہیں۔

ایسی ڈھکیڑ انواع کے ماخذ کے لیے اولین معلوم استدلالی میکینزم بیان کرتا ہے۔ اُس کے مطابق تمام انواع کا ظہور زمین میں سے ہوا۔ جہاں تک انسان کا معاملہ ہے تو سب سے پہلے ٹانگیں اور مختلف اعضا پیدا ہوئے۔ ابتدا میں یہ سب اعضا الگ الگ سرگرداں تھے۔ آخر کار محبت کی قوت نے انہیں اکٹھا کیا اور وہ جیسے وجود میں آئے جن کی شکل پیل اور انسان کا ملغوبہ تھی۔ ایسی ڈھکیڑ ایسے نظریہ ارتقا میں انسانوں اور جانوروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا۔

ایسی ڈھکیڑ پہلا ایسا فلسفی نظر آتا ہے جس نے ہمارے چیزوں کا ادراک کرنے کے طریقہ کار کی تفصیلی وضاحت کی۔ اُس کا نظریہ (جس پر ارسطو اور تھیوفراستس نے تنقید کی) یہ ہے کہ تمام چیزیں لہریں جاری کرتی ہیں جو حسی اعضا کے مساموں میں داخل ہو جاتی ہیں۔ مسام اور لہریں مختلف شکلوں اور ساز کی ہونے کے باعث مخصوص اور موزوں حسی اعضا کے مساموں میں ہی داخل ہوتی ہیں۔ نیز ایک جیسے عناصر کی مطابقت کے ذریعہ ادراک حاصل ہوتا ہے: ہم آنکھ میں موجود آگ اور پانی کی مدد سے ہی بالترتیب ہلکے اور گہرے رنگوں کا ادراک کرتے ہیں، نھنوں میں موجود سانس بوکا ادراک ممکن بناتی ہے۔

بدیہی طور پر تباخ ارواح (آواگون) پر کڑا ایمان رکھنے والے ایسی ڈھکیڑ نے اعلان کیا کہ گناہ گاروں کو 30,000 مسموم تک مختلف فانی جسموں میں جنم لینا ہوگا۔ اس سزا سے بچنے کے لیے تقویٰ اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ اُس کے خیال میں تقویٰ اختیار کرنے کے لیے جانوروں کا گوشت کھانے سے اجتناب لازمی ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ اُن کی رو میں کبھی انسانی جسموں میں مقیم رہ چکی ہوں۔ وہ جانوروں کا گوشت کھانے کو خوف ناک ترین گناہوں میں شمار کرتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق خود ساختہ دیوتا ایسی ڈھکیڑ نے جیروکاروں کو اپنی اُلوہیت کا یقین دلانے کے لیے Etna پہاڑ کے آتش فشاں کی گڑھے میں کود کر جان دے دی تھی۔ (انگلش شاعر میٹھیو آرنلڈ نے "Empedocles on Etna" میں اسی روایت کو بنیاد بنایا) معاصرین کے خیال میں وہ واقعی محض ایک فانی انسان سے بڑھ کر تھا۔ کہتے ہیں کہ ارسطو نے اُسے علم بدائع کا موجد قرار دیا اور گیلن (جالینوس) اُسے اطالوی طب کا بانی سمجھتا تھا۔ لوکرٹیس نے اُس کی مسدس شاعری کو سراہا۔ آج اُس کی نظم "فطرت کے بارے میں" کی کوئی 400 سطریں اور "تظہیرات" کے کوئی 100 اشعار ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ لیکن طب، فلسفہ، سائنس اور تکنیکیات میں اُس کے اثرات واضح ہیں۔

ثینو

اٹلی میں ایلیا (ویلیا) کا رہنے والا ثینو ایلیا تک فلسفی اور پارمینائیڈز کا پسندیدہ شاگرد تھا۔ وہ 48 برس کی عمر میں پارمینائیڈز کے ہمراہ اتھنز گیا۔ غالباً اُس نے کچھ عرصہ اتھنز میں ہی گزارا۔ کہتے ہیں کہ اُس نے 100 مینے کے عوض پیریکلیز اور کالیاس جیسے لوگوں کو اپنے عقائد کے متعلق بتایا۔ ثینو نے پارمینائیڈز کو قانون سازی میں مدد دی۔ اُس کی آزادی سے محبت کا اظہار اُس بلند حوصلگی سے ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس نے اپنے آبائی ملک کو ایک جابر فرمانروا سے نجات دلانے کے لیے جان خطرے میں ڈالی۔ اس حوالے سے اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ فرمانروا کا تخت اُلٹنے کی کوشش میں مارا گیا یا زندہ بچ گیا۔ اُس جابر فرماں روا کے نام کے متعلق بھی اختلاف ہے۔

ثینو نے اپنی تمام تر توانائیاں پارمینائیڈز کے نظام فکر کی وضاحت کرنے اور اُسے باقاعدہ صورت دینے میں صرف کیں۔ افلاطون سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ ثینو پارمینائیڈز سے کوئی پندرہ برس چھوٹا تھا اور جوانی میں پارمینائیڈز کے دفاع میں تحریریں لکھیں۔ چونکہ اُس کی زیادہ تر تحریریں دست بردوز ماند کا شکار ہو چکی ہیں، اس لیے ارسطو کی ”طبیعات“ (کتاب 6، باب 9) ہی کچھ معلومات فراہم کرتی ہے۔ ارسطو نے اُسے ”جدلیات کا موجد“ کہا۔ وہ خاص طور پر اپنے پیراڈاکسز کے لیے مشہور ہے جنہوں نے منطقی اور ریاضیاتی رجحان کو تقویت دی۔ دوام اور لامتناہیت کے بے کم و کاست تصورات تشکیل پا جانے تک یہ پیراڈاکسز ناقابل حل رہے۔

ثینو نے ”واحد“ (غیر مرکبی حقیقت) کے وجود کا پارمینائیڈز عقیدہ تجویز کرنے کے لیے ”متعدد“ (یعنی قابل تمیز خواص اور حرکت کے قابل چیزیں) کے وجود پر عام فہم عقیدے کو جھٹلانے کی کوشش کی۔ جو لوگ سمجھتے تھے کہ پارمینائیڈز کا واحد ہستی کا نظریہ غلط ہے، ثینو نے انہیں جواب دینے کے لیے یہ ثابت کرنا چاہا کہ زمان و مکاں میں کثیر چیزوں کے وجود کا مفروضہ اور بھی زیادہ غلط تھا۔

ثینو نے تین قیاسے استعمال کیے: اول یہ کہ ہر ایک اکائی مقدار (Magnitude) کی حامل ہے: دوم، کہ یہ غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہے: اور سوم، کہ یہ ناقابل تقسیم ہے۔ تاہم، اُس نے ہر ایک قیاسے کے حق میں دلائل دیے۔ پہلے قیاسے کے لیے وہ دلیل دیتا ہے کہ جو چیز کچھ اضافہ یا منفی کیے جانے پر بڑھتی یا گھٹتی نہ ہو تو دوسری اکائی کچھ بھی نہیں۔ دوسرے قیاسے کے لیے اُس کی دلیل ہے کہ اکائی واحد ہونے کے ناتے متجانس (Homogeneous) ہے اور اسی لیے اگر یہ قابل تقسیم ہو تو ایک کے بجائے دوسرے نقطے پر قابل تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تیسرے قیاسے کے دفاع میں وہ کہتا ہے کہ اکائی اگر قابل تقسیم ہو تو لامحدود طور پر قابل تقسیم ہوتی ہے۔ یہ کافی پیچیدہ دلائل ہیں اور انہیں سمجھنے میں کافی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

”زندگی کا مقصد فطرت کے ساتھ ہم آہنگ رہنا ہے۔“

ثینو

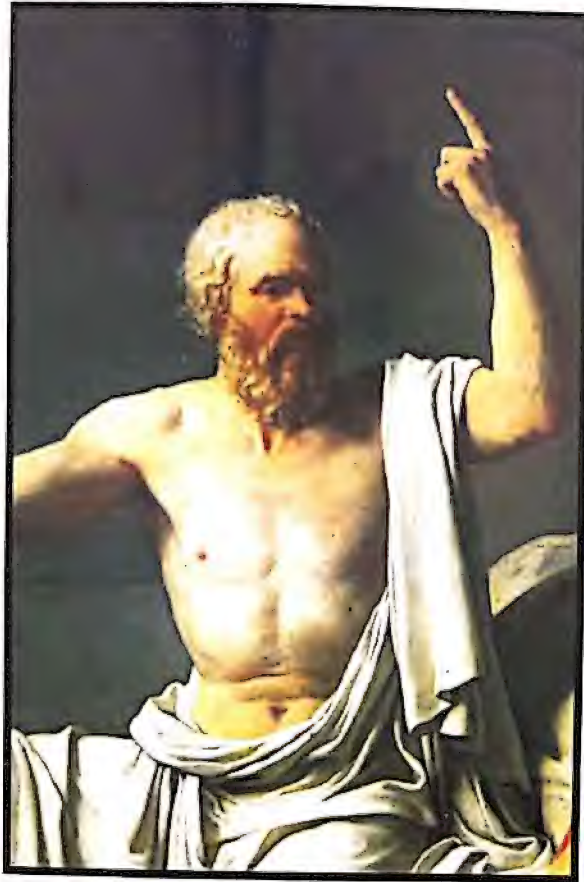
اس لیے آئیے ذرا تفصیل سے کوشش کرتے ہیں۔

ژینو کے دلائل کو دو گروپوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلے گروپ کے پیراڈاکسز تکثیرات (Multiplicity) کے خلاف ہیں اور ان کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ ”لاحدود“ یا مسلسل کا اکائیوں پر مشتمل ہونا ممکن نہیں — چاہے وہ اکائیاں کتنی ہی چھوٹی اور کتنی ہی زیادہ ہوں۔ اس حوالے سے دو مرکزی دلائل دیے گئے: (1) — اگر ہم فرض کر لیں کہ لکیر کا ایک ٹکڑا بہت سے نقطوں سے مل کر بنا ہے، تو ہم ہمیشہ اُسے دو ٹکڑوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، اور اُن دونوں ٹکڑوں کو مزید تقسیم کرنا بھی ممکن ہو گا۔ یہی عمل جاری رکھنے پر ہم کبھی بھی آخری نقطے تک نہیں پہنچتے، اس لیے لکیر نقطوں پر مشتمل نہیں ہو سکتی۔ (2) — لکیر میں موجود نقطے محدود بھی ہیں اور لاحدود بھی۔ ان کی تعداد محدود اس لیے ہے کیونکہ ایک نقطے تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ تاہم لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے یہ لاحدود ہے۔ چنانچہ لکیر کو بہت سے نقطوں پر مشتمل فرض کرنا ناقصی ہے۔

ژینو کے دلائل کا دوسرا گروپ حرکت سے متعلق ہے۔ انہوں نے زماں کا عنصر متعارف کروایا، اور ان کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ جس طرح لکیر نقاط کا مجموعہ نہیں، اُسی طرح وقت بھی لمحات کا مجموعہ نہیں۔ اس حوالے سے چار دلائل دیے گئے: اولاً تاہر حالت سکون میں ہے۔ کسی بھی مخصوص لمبے میں یہ مکاں میں اپنی ہی طوالت کے برابر ہے، اور لہذا اُس لمبے میں ساکن ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ تمام لمحات میں ساکن ہو گا۔ ان سکون کی حالتوں کی ایک غیر متناہی تعداد کا مجموعہ حرکت نہیں کہلا سکتا ہے۔

یہ دلیل بہت مشہور ہے اور باقی تین دلائل پر بحث زیادہ دقیق ہوگی۔ ژینو اصل میں اپنے مخالفین کے خلاف دلائل دے رہا تھا۔ فیثاغورث پسند اعداد پر مشتمل تکثیریت پر یقین رکھتے تھے اور ان اعداد کو توسیع شدہ اکائیاں خیال کیا جاتا تھا۔ کانٹ، ہیوم اور ہیگل نے ژینو کے پیراڈاکسز کا حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ آج ریاضی دان، طبیعیات دان اور سائنس کے فلسفی اس بارے میں متفق ہیں کہ ژینو کے پیراڈاکسز کے دریافت کردہ تضادات سے بچنے کے لیے کون سے تقاضے پورا کرنا ضروری ہیں۔ مکاں، زماں اور حرکت کے تصورات کو یکسر بدلنا پڑا، اور اسی طرح خط، عدد، پیمائش وغیرہ کے ریاضیاتی تصورات کے معاملے میں بھی ہوا۔

کسی ایک شخص کو ژینو کے پیراڈاکسز حل کرنے کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ نیوٹن اور لیبنز کے کیلکولس (احصا) نے گراں قدر حصہ ڈالا، اور بیسویں صدی کی ابتدا میں کیٹھ راور آئن سٹائن جیسے ریاضی دانوں نے اس عمل کو انجام تک پہنچایا۔



سقراط

پیدائش: 469 قبل مسیح
وفات: 399 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: اقوال، تقریریں

سقراط

اقلاطون کے وسیلہ سے مغربی فلسفہ کو نہایت گہرائی میں متاثر کرنے والا فلسفی سقراط اتھنز میں ایک سنگ تراش سوفرو نسکس اور ایک دایا Phaenarete کے ہاں پیدا ہوا۔ اُس نے ادب، موسیقی اور جتنا سکس میں باقاعدہ ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ بعد میں وہ سوفسطائیوں کے علم بدیع و معانی (Rhetoric) اور جدلیات سے واقف ہوا، ایونائی فلسفیوں کے انکار اور اتھنز کے عمومی کلچر سے آشنائی پیدا کی۔ شروع میں سقراط نے اپنے باپ والا پیشہ اپنایا۔ روایت کے مطابق اُس نے تین گریمر (دیویوں) کا مجسمہ بنایا جو دوسری صدی عیسوی تک ایکروپولس کے مدخل پر ایستادہ رہا۔ سپارٹا کے ساتھ چلیو پونیشیائی جنگ میں وہ پیدل فوج میں شامل ہوا اور پونڈیا (432 تا 430 ق م)، ڈیلیم (424 ق م) اور امفی پولس (422 ق م) کی لڑائیوں میں غیر معمولی شجاعت کا مظاہرہ کیا۔ سقراط زبانی بحث کو تحریر پر فوقیت دیتا تھا، لہذا اپنی بالغ زندگی کا زیادہ تر عرصہ اتھنز کی گلیوں اور بازاروں میں بحث کے متغی کسی بھی شخص کے ساتھ دلیل بازی کرتے ہوئے گزارا۔ بتایا جاتا ہے کہ سقراط ظاہری شکل و صورت میں غیر پز کشش اور کوتاہ قامت مگر نہایت جفاکش اور خود منضبط تھا۔ اُس نے زندگی سے بھرپور مزہ لیا اور اپنی حاضر جوابی اور دلچسپ حس مزاح (جو طنز یا روایت سے عاری تھی) کے باعث مقبولیت حاصل کر لی۔

سقراط اتھنز کے قوانین کی اطاعت کرتا تھا، لیکن بالعموم سیاست سے دور رہا جس کی وجہ ایک اُلوی فہمائش تھی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ دیوتاؤں نے اُسے فلسفہ کو مقصد حیات بنانے اور تعلیم دینے کے ذریعہ اپنے ملک کی بہترین انداز میں خدمت کرنے کا فریضہ سونپا ہے۔ لہذا وہ اہل اتھنز کو تجزیہ نفس میں لگانے اور اُن کی روحانی نگہداشت میں مصروف ہو گیا۔ سقراط نے کہا ”اپنے آپ کو بیچاؤ“۔ ول ڈیورنٹ کی رائے میں اصل فلسفہ بھی شروع ہوتا ہے جب انسانی ذہن اپنی طرف متوجہ ہو جائے اور خود کو پرکھنے کی صلاحیت پیدا کر لے۔ کیا اپنی ذات کا تجزیہ کرنا اور نتیجہ کسی صریح یقین تک پہنچنا ممکن ہے؟ سقراط کا ایک مقولہ بہت مشہور اور مقبول ہے۔ ”میں ایک بات بخوبی جانتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا۔“ تو کیا تلاش ذات، ساری زندگی فلسفیانہ بحثوں کی نذر کرنے کا انجام محض ”میں کچھ نہیں جانتا“ ہے؟ شاید سقراط کا یہ جملہ اُس کی انکساری کا ثبوت ہے جس کی وجہ سے لوگوں کو اُس میں اور بھی زیادہ دلچسپی پیدا ہوئی۔ سقراط کی سب سے بڑی کامیابی سننے والوں کو سوچنے اور مسلمہ قوانین اور دستوروں کے بارے میں سوال اٹھانے اور اُن پر شک کرنے کی تحریک دینا تھی۔

اگر آپ طے شدہ حالات پر سوال اٹھانے اور نئی راہیں تلاش کرنے کے متغی ہیں تو عموماً سب سے پہلے اپنے قریب ترین لوگوں سے بیگانے ہو جاتے ہیں۔ آسمان کی دستوں میں سیاحت کرنے والا ذہن مسلسل حقیقی مادی حالات سے بے

”جہاں تک میرا تعلق ہے، تو میں بس اتنا جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔“

سقراط

بہرہ رہتا ہے۔ سقراط کے ذریعہ معاش کے متعلق کسی کو معلوم نہ تھا، وہ اپنے بچوں اور بیوی کی بھی کوئی پروا نہ کرتا۔ اُس کی بیوی ثالین تھی پے کا نام تاریخ میں ”جھگڑالو اور لڑاکی عورت“ کا ہم معنی بن گیا۔

سقراط نے کوئی کتاب نہ لکھی اور کوئی باقاعدہ فلسفیانہ کتب قائم نہ کیا۔ اُس کی شخصیت اور انداز فکر کے بارے میں تمام قطعی معلومات کا ماخذ اُس کے دو ممتاز ترین شاگردوں کی تحریریں ہیں۔ ایک شاگرد افلاطون تھا جس نے کہیں کہیں اپنے نظریات بھی سقراط کے کھاتے میں ڈال دیے۔ دوسرا شاگرد ڈیونوفون، ایک نثر نگار تھا جو استاد کے متعدد عقائد کو سمجھنے میں غالباً ناکام رہا۔ افلاطون نے سقراط کو لاعلمی کے ایک جھوٹے پردے کے پیچھے چھپا ہوا اور ذہنی ہوشیاری اور ودانائی کا حامل بیان کیا جس کے باعث وہ بڑی آسانی کے ساتھ دلائل پیش کرتا تھا۔

فلسفے میں سقراط کی حصہ داری بنیادی طور پر اخلاقی نوعیت کی تھی۔ انصاف، محبت اور نیکی جیسے تصورات کی معروضی تعظیم پر یقین اور حاصل کردہ خود آگہی اُس کی تعلیمات کی اساس تھی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ تمام بدی لاعلمی اور جہالت کا نتیجہ ہے اور کوئی بھی شخص اپنی مرضی سے برا نہیں بنتا۔ چنانچہ نیکی علم ہے، اور راست بات کا علم رکھنے والا شخص درست رویہ ہی اختیار کرے گا۔ اُس کی منطق نے استدلال اور عمومی تعریفات کے لیے جستجو پر خصوصی زور دیا، جیسا کہ نوجوان ہم عصر اور شاگرد افلاطون اور افلاطون کے شاگرد ارسطو کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ ان فلسفیوں کی تحریروں کے ذریعہ سقراط نے بعد کی مغربی فکر کے دھارے پر عمیق اثرات مرتب کیے۔

سقراط کی دوستی اور اثر میں آنے والا ایک مفکر اپنی تسمیہ تھا جس نے رواقی فلسفیانہ کتب کی بنیاد رکھی۔ سقراط ارسطی پس (Aristippus) کا بھی استاد تھا جو تجربے اور مسرت کے سائرنی (Cyrenaic) فلسفے کا بانی بنا۔ اپنی قورس کا زیادہ عالی شان فلسفہ ارسطی پس کی فکر کی ہی ترقی یافتہ صورت تھا۔ یونانی فلسفی Epictetus، رومن فلسفی سیریکا اکبر اور رومن شہنشاہ مارکس اوریلینس جیسے رواقیوں نے سقراط کو اعلیٰ تر زندگی کی تجسیم اور راہنما خیال کیا۔

سقراط کی موت نے اُس کی شخصیت کو اور بھی زیادہ پرکشش بنا دیا۔ اگرچہ وہ ایک محب وطن اور عمیق مذہبی یقین کا حامل شخص لیکن بہت سے ہم عصر اُسے شک کی نظر سے دیکھتے اور آتھنی ریاست و مروج مذہب کی جانب اُس کے رویے کو ناپسند کرتے تھے۔ 399 قبل مسیح میں اُس پر ریاست کے دیوتاؤں کو نظر انداز کرنے اور نئے معبود متعارف کروانے کا الزام عائد کیا گیا۔ (یاد رہے کہ سقراط اکثر ”باطنی داخلی آواز“ کا ذکر کیا کرتا تھا)۔ اُسے نوجوان نسل کا اخلاق بگاڑنے اور انہیں جمہوریت کے اصولوں سے دور ہانپانے کا مورد الزام بھی ٹھہرایا گیا، اور اُسے غلط طور پر سفسطائیوں کے ساتھ بھی جوڑا گیا۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ مزاحیہ شاعر اسٹوفینز نے اپنے کھیل ”باول“ میں اُس کا مذاق ایک ”دکان فکر“ کے ایسے مالک کے طور پر اُڑا دیا تھا جہاں نوجوانوں کو بدترین استدلال اعلیٰ ترین استدلال کی صورت میں پیش کرنا سکھایا جاتا تھا۔

افلاطون کی ”Apology“ سے پتا چلتا ہے کہ سقراط نے مقدمے میں اپنا دفاع کرتے ہوئے کیا کہا۔ وہ بڑی بے باکی اور جرأت کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے نظریات پر ڈٹا رہا۔ ”منصفوں“ نے اُسے موت کی سزا دی، حالانکہ بہت کم لوگوں نے اس فیصلے کے حق میں ووٹ ڈالے تھے۔ آتھنی قانونی دستور کے مطابق سقراط نے اپنی موت کے خلاف طنزیہ جوابی

دعویٰ دائر کیا اور تجویز دی کہ اُسے بس تھوڑا سا جرمانہ ہی کر دیا جائے کیونکہ وہ ایک فلسفیانہ مشن کے حامل انسان کے طور پر ریاست کے لیے قابلِ قدر ہے۔ منصف اس تجویز پر اسنے سخت پابوئے کہ سقراط کی سزائے موت کے حق میں دونوں کی تعداد کافی بڑھ گئی۔

سقراط کے دوستوں نے اُسے جیل سے بھگانے کا منصوبہ بنایا لیکن وہ قانون کی اطاعت کرنا اور اپنے نصب العین کی خاطر جان و نیازِ یادہ بہتر سمجھتا تھا۔ اُس نے زندگی کا آخری دن دوستوں اور مداحوں کے درمیان گزارا اور شام کے وقت بڑے سکون سے زہر کا پیالہ پی لیا (جیسا کہ اُس دور میں سزائے موت دینے کا دستور تھا)۔ افلاطون نے سقراط کے مقدمے اور موت کا حال ”Phaedo“، ”Crito“ اور ”Apology“ میں بیان کیا ہے۔



ڈیما کرٹس

پیدائش: 460 قبل مسیح
 وفات: 370 قبل مسیح
 ملک: یونان
 اہم کام: نظریہ جوہریت

ڈیما کرٹس

کائنات کا ایسی نظریہ پیش کرنے والا یونانی فلسفی ڈیما کرٹس ابدیرا میں پیدا ہوا۔ کچھ محققین اُس کا سن پیداؤش 490 قبل مسیح بھی بتاتے ہیں۔ اُس کے باپ کا تعلق ایک اعلیٰ اور امیر کبیر خاندان سے تھا جس نے شاہ فارس زرکسیز (ارتخشستا) کی ایشیا واپسی پر اُس کی فوج کو ضیافت دینے کے لیے کافی رقم خرچ کی۔ اس خدمت کے عوض زرکسیز نے اُسے اور دیگر اہل ابدیرا کو گراں قدر تحائف دیے اور اپنے متعدد کاہن اُن کے پاس ہی چھوڑ گیا۔ ڈیماجیز لارٹینس کے مطابق ڈیما کرٹس نے انہی کاہنوں (Magi) کے پاس فلکیات اور الہیات کا مطالعہ کیا۔ اپنے باپ کی وفات کے بعد وہ دانش کی تلاش میں سفر پر روانہ ہوا اور ترکہ میں ملنے والی ساری دولت اسی مقصد میں لگا لی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ مصر، ایتھوپیا، فارس اور ہندوستان گیا۔ یہ امر یقینی نہیں کہ آیا وہ اپنے اسفار کے دوران اتھینز گیا یا ناکسا غورث کے پاس مطالعہ کیا یا نہیں۔ اپنی زندگی کے ایک مرحلے پر اُس نے فیثاغورث ازم کی تعلیم حاصل کی اور لیویس پس کا شاگرد بنا۔ کئی سال تک سفر کرنے کے بعد وہ واپس ابدیرا آیا تو ساری دولت صرف ہو چکی تھی۔ تاہم، اُس کے بھائی داموس نے اُسے سہارا دیا۔ ابدیرا میں مروج قانون کے مطابق میراث میں حاصل ہونے والی دولت کو ضائع کر دینے والا شخص تجہیز و تکلیف کے حقوق سے محروم ہو جاتا تھا۔ ڈیما کرٹس نے اس رسوائی سے بچنے کی خاطر عوامی لکچر دیے۔ پیڑ وینس بتاتا ہے کہ وہ جڑی بوٹیوں، نباتات اور پتھروں کی خوبیوں سے واقف تھا، اور اُس نے اپنی زندگی قدرتی اجسام پر تجربات کرنے میں گزاری۔ قدرتی مظاہر کے علم نے اُسے شہرت دلادی۔ وہ موسمیاتی تبدیلیوں کی پیش گوئیاں کرنے لگا۔ اس قابلیت نے لوگوں کو اس یقین کی جانب مائل کیا کہ وہ مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی کر سکتا تھا۔ وہ نہ صرف اُسے عام فانی انسانوں سے برتر سمجھنے لگے، بلکہ اپنے عوامی امور بھی اُس کے کنٹرول میں دینے کی خواہش ظاہر کی۔ ڈیما کرٹس نے سرگرمی سے بھرپور زندگی پر تفکرانہ زندگی کو ترجیح دی اور عوامی اعزازات کو قبول کرنے سے انکار کر کے اپنی باقی زندگی عزلت میں گزاری۔

ڈیما کرٹس کے طبیعی اور ٹکوینیاتی نظریات اپنے اُسٹو لیوسی پس کے نظریات کا ہی مفصل اور باقاعدہ منظم ورژن تھے۔ دنیا کے بدلتے ہوئے طبیعی مظاہر کو بیان کرنے کی کوشش میں ڈیما کرٹس نے زور دیا کہ خلا یا لاشے (Void) کو بھی موجود سمجھنا چاہتا ہی بجا تھا جتنا کہ حقیقت یا ہستی کو۔ اُس نے لاشے کو ایک لامحدود خلا تصور کیا جس میں ہستی (یعنی طبیعی دنیا) کو بنانے والے ایٹم محدود تعداد میں حرکت کرتے ہیں۔ یہ ایٹم ابدی اور غیر مرئی ہیں، اس قدر چھوٹے کہ اُن کی مزید تحقیق ممکن نہیں۔ (اسی وجہ سے اُن کا نام ایٹم یعنی ناقابل تقسیم رکھا۔ اُردو میں اس کا ترجمہ لاشجڑی بھی کیا جاتا ہے، یعنی جس کے مزید اجزاء نہ کیے جاسکیں۔) ایٹم بے مسام ہیں اور اپنی زیر قبضہ تمام جگہ کو بھرتے ہیں۔ اُن کے درمیان صرف

”کائنات میں موجود ہر چیز اتفاق اور لزوم کا شمر ہے۔“

ڈیما کرٹس

کو ”بہر نے والا فلسفی“ کہا گیا۔

ڈیما کرٹس کی ایٹمی تصویری نے بقائے توانائی اور مادے کے ناقابل تخفیف ہونے سے جدید اصولوں کی پیش بینی کی۔
اپنی قوریں نے اپنے فلسفہ کے بنیادی اصول اُسی سے مستعار لیے۔

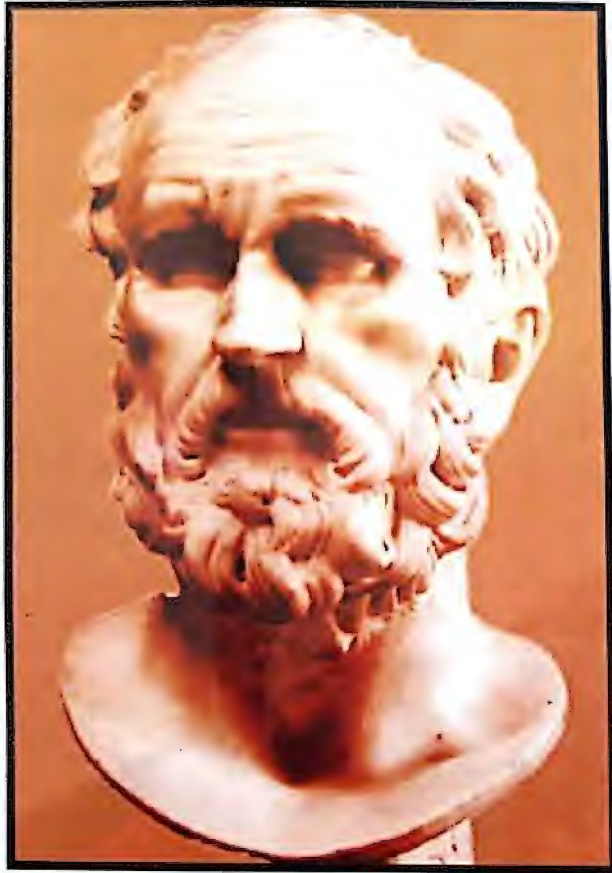
شکل، ترتیب، مقام اور تعداد کا فرق ہے۔ لیکن مقدار میں اختلاف کے نتیجے میں کیفیتیں مختلف محض ظاہری ہیں۔ ایٹموں کی مختلف ترتیب اور احتراجات ہماری حیات کو مختلف انداز میں متاثر کرتے ہیں۔ کوئی چیز محض اصطلاحی مفہوم میں گرم یا سرد، شیریں یا ترش، سخت یا نرم ہے، حقیقی چیز صرف ایٹم اور خلا ہیں۔ چنانچہ پانی اور لوہے کے ایٹم ایک جیسے ہیں لیکن پانی کے ایٹم نرم، گول اور گٹھاؤ کے قابل نہ ہونے کے باعث آگے ہی آگے لڑھکتے جاتے ہیں، جبکہ لوہے کے ایٹم سخت، کھردرے، غیر ہموار ہونے کے باعث آپس میں گٹھ کر ایک ٹھوس جسم بناتے ہیں۔ چونکہ تمام مظاہر ایک ہی جیسے ابدی ایٹموں پر مشتمل ہیں، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ قطعی معنوں میں کچھ بھی وجود میں آتا اور نہ ہی نابود ہوتا ہے۔ البتہ ایٹموں کے مرکبات بڑھوتری اور تخفیف کے ذمہ دار ہیں، اور یہی امر کسی چیز کے ظہور اور معدومیت، یا ”پیدائش“ اور ”موت“ کی وضاحت کرتا ہے۔

ڈیما کرٹس کے مطابق جس طرح ایٹم بے علت اور ابدی ہیں، اُسی طرح حرکت بھی ہے۔ ڈیما کرٹس نے ایک خالصتاً مکینیکل نظام کے طے شدہ اور ”لازمی“ قوانین پیش کیے۔ اس نظام میں ایک ذہن علت کی ضرورت نہیں تھی جو کسی مقصد کے پیش نظر مصروف عمل ہو۔ اُس نے کائنات کی ابتدا کی وضاحت یوں کی۔ آغاز میں ایٹم تمام سمتوں میں حرکت کرتے تھے۔ یہ ایک قسم کا تصادم ہوئے اور ایک چکر دار حرکت کے باعث ایک جیسے ایٹم اکٹھے ہو گئے اور متحد ہو کر زیادہ بڑے اجسام اور دنیاؤں کو تشکیل دیا۔ یہ سب کچھ کسی مقصد یا خاص منصوبے کے تحت نہیں ہوا، بلکہ محض ”ضرورت“ (Necessity) کا نتیجہ تھا۔ یعنی یہ ایٹموں کی فطرت کا عمومی اظہار تھا۔ ایٹم اور لاشے تعداد اور وسعت میں لامحدود ہیں، اور حرکت ہمیشہ سے موجود ہے۔ لہذا ہمیشہ سے ہی لامتناہی دنیا کیں موجود رہی ہوں گی جو سب کی سب نشوونما اور انحطاط کے مختلف مراحل والے ایک ہی جیسے ایٹموں پر مشتمل تھیں۔

ڈیما کرٹس نے ادراک اور علم پر خاص توجہ دی۔ مثلاً اُس نے زور دیا کہ احساسات وہ تبدیلیاں ہیں جو دیگر اشیاء سے خارج ہونے والے ایٹموں سے روح کے متاثر ہونے پر پیدا ہوتی ہیں۔ روح کے ایٹموں کو صرف دیگر ایٹم ہی متاثر کر سکتے ہیں۔ لیکن شیریں اور ترش جیسے احساسات خارج شدہ ایٹموں میں خلطی نہیں، کیونکہ وہ محض ایٹموں کے ساز و شکل سے پیدا ہونے والے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً مٹھاس کی وجہ ایسے گول ایٹم ہیں جو سائز میں بہت زیادہ چھوٹے نہیں۔

ڈیما کرٹس ہی پہلا شخص تھا جس نے رنگ کی وضاحت کرنے کی کوشش کی۔ اُس کے خیال میں رنگ مرکبات کے مشتمل ایٹموں کی ”پوزیشن“ کی وجہ سے ہیں۔ مثلاً سفیدی کا احساس ہموار اور چپٹے ایٹموں کا نتیجہ ہے جن کا کوئی سایہ نہیں ہوتا۔ جبکہ کالے رنگ کا احساس کھردرے اور غیر ہموار ایٹموں سے پیدا ہوتا ہے۔

ڈیما کرٹس نے مافوق الانسان عاملیت (Agency) کو حوالہ بنا کر غیر معمولی مظاہر (رعد، صاعقہ، آتش فشاں) کی وضاحت کی خواہش کو دیتاؤں پر مقبول عام عقیدے سے منسوب کیا۔ اُس نے اخلاقیات کے بارے میں بھی لکھا اور مسرت یا ”خوش دلی“ کو اعلیٰ ترین خوبی بتایا۔ ایسی حالت میں جو اعتدال، وقفی طمانیت اور خوف سے آزادی میں حاصل ہوتی ہے۔ بعد کی تواریخ میں ڈیما کرٹس کا ذکر ”خندہ زن“ فلسفی کے طور پر آتا ہے۔ جبکہ تین اور یاسیت پسند ہیروکلیٹس



تھراسی ماکس

پیدائش: 459 قبل مسیح (اندازاً)
وفات: 400 قبل مسیح (اندازاً)
ملک: یونان
اہم کام: انصاف کے بارے میں نظریات

تھراسی ماکس

کالسیدون کا تھراسی ماکس انٹی فون، کرٹیا س، پیاس، گور جیاس اور پرو، غورٹ سمیت ”پرانے سہ سٹاپیوں“ میں سے ایک ہے۔ اُس کا دور پانچویں صدی کے اواخر کا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تھراسی ماکس تھیبیا میں میگرا کی ایک بہتی کالسیدون میں پیدا ہوا اور 427 قبل مسیح تک خود کو ایتھنز میں ایک استاد، مترجم اور تقریر نویس کے طور پر ممتاز کر چکا تھا۔ اُس کی زندگی اور کام کے متعلق اس کے علاوہ بمشکل ہی کچھ معلوم ہے۔ تھراسی ماکس کے پائیدار اثرات کی وجہ افلاطون کی ”ریاست“ کی کتاب اول میں اُس کا یادگار مقام ہے۔ اگرچہ یہ بات واضح نہیں کہ افلاطون نے جو خیالات اُس سے منسوب کیے وہ واقعی اُس کے ہیں یا نہیں، لیکن تصور عدل پر تھراسی ماکس کی تنقید زبردست اہمیت کی حامل اور پانچویں صدی قبل مسیح کے اواخر کے ایتھنز میں سوشلٹی روشن خیالی کے نمائندہ سیاسی و اخلاقی نظریات پیش کرتی ہے۔

تھراسی ماکس کی تحریروں کے بچے کچھ شذرے اُس کے فلسفیانہ نظریات کا بہت کم پتا دیتے ہیں۔ وہ یا تو علم بدائع سے متعلق ہیں یا پھر ان تقریروں کے حصے ہیں جو غالباً دوسروں کے لیے لکھی گئیں۔ لہذا انہیں تھراسی ماکس کے اصل خیالات کا نمائندہ قرار دینا مشکل ہے۔ ایک دلچسپ ترین اقتباس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ دیوتاؤں کو انسانی معاملات سے کوئی سروکار نہیں کیونکہ وہ عدل نافذ کرنے والے معلوم نہیں ہوتے۔ تاہم، دانشوروں کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا یہ دعویٰ اُس کی نظر سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں جو افلاطون سے تھراسی ماکس نے منسوب کیا۔ ”ریاست“ کی پہلی کتاب میں افلاطون کا بیان کافی تفصیلی ہے۔ یہ بیان تاریخی اعتبار سے چاہے مشکوک بھی لیکن تھراسی ماکس کے فلسفیانہ نظریات پر کافی روشنی ڈالتا ہے۔ وہ سقراط کی اس رائے پر تنقید کرتا ہے کہ عدل ایک لازمی نیکی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی اگر وسیع پیمانے پر ہو تو زیادہ طاقتور، زیادہ آزاد اور انصاف کی نسبت زیادہ با اختیار ہوتی ہے۔ اس حوالے سے دلائل دیتے ہوئے وہ انصاف کے متعلق تین مرکزی دعوے کرتا ہے:

1- انصاف محض زیادہ طاقتور کے مفاد میں ہے۔

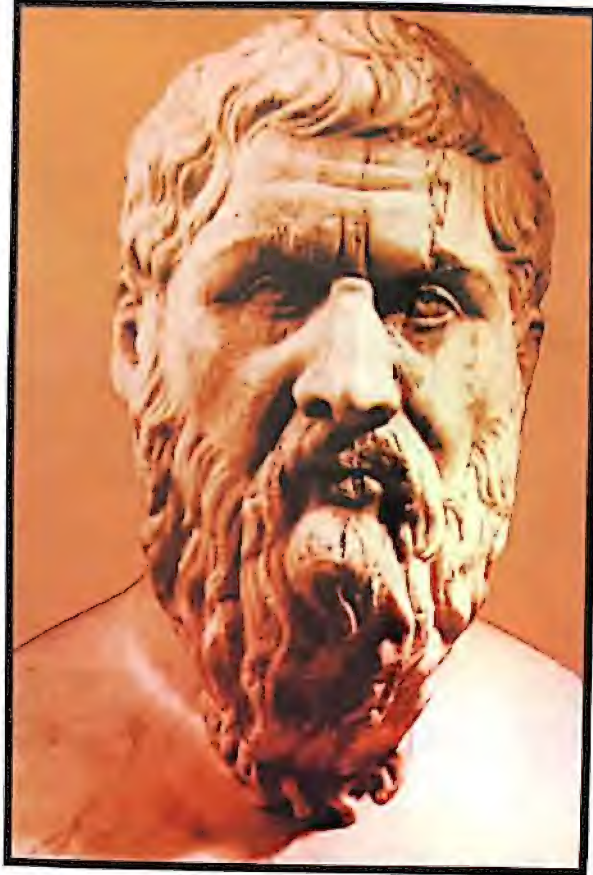
2- انصاف قوانین کا مطیع ہے۔

3- انصاف دوسرے کو فائدہ پہنچانے کے سوا کچھ بھی نہیں۔

ان تینوں دعوؤں کے درمیان تناؤ واضح ہے۔ یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ قانونی ضوابط پر عمل کرنے والا شخص ہمیشہ (سیاسی طور پر) طاقتور شخص کو ہی فائدہ کیوں پہنچاتا ہے، یا یہ افعال دوسروں کے مفادات ہی کیوں پورے کرتے ہیں۔ محققین نے کسی ایک دعوے کو زیادہ اہمیت دینے کے ذریعہ ان تناؤ کو حل کرنے کی کوشش کی۔

”میں کہتا ہوں کہ انصاف اور درست کا کوئی مطلب نہیں، ماسوائے طاقت اور فریق کے مفاد کے۔“

تھراسی ماکس



افلاطون

پیدائش: اندازاً 428 قبل مسیح
 وفات: اندازاً 347 قبل مسیح
 ملک: یونان
 اہم کام: ”مکالمات“، ”ریاست“

اول Zeller اور سزاس جیسے کچھ محققین موجود ہیں جو انصاف کے متعلق تھراسی ماکس کے خیالات کو اساسی عنصر مانتے ہیں۔ ان کے مطابق وہ فطری حق کا وکیل ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ (فطری اعتبار سے) طاقتور کا کمزور پر حکومت کرنا منصفانہ ہے۔ یہ تفسیر تھراسی ماکس کے دلائل اور ”گورجیاس“ میں افلاطون کی جانب سے کالی کلیز سے منسوب کردہ نکتہ نظر کے درمیان مشابہتوں پر زور دیتی ہے۔

ہورانی اور گروٹے جیسے محققین کا دوسرا گروہ مصر ہے کہ تھراسی ماکس ایک قسم کی ضابطہ پرستی (Legalism) کا حامی تھا۔ اس شرح کی رو سے وہ ایک علاقیت پسند (Relativist) ہے جو اس بات سے منکر ہے کہ قوانین کی اطاعت کے علاوہ بھی کچھ انصاف میں شامل ہے۔

تیسرا گروپ کہتا ہے کہ تھراسی ماکس کا دعویٰ نمبر 3 ہی انصاف کے متعلق اُس کی سوچ کا بنیادی عنصر ہے۔ چنانچہ تھراسی ماکس ایک اخلاقی انارکسٹ بن کر اُبھرتا ہے جس کا کہنا ہے کہ انصاف دوسروں کی فلاح کا نام ہے اور ذاتی مفاد کی خواہش اس کے منافی ہے۔ یوں وہ ایک سیاسی نظریہ دان کے بجائے اخلاقی مفکر نظر آتا ہے۔

کچھ ایسے محققین بھی ہیں جن کے خیال میں تھراسی ماکس ایک گز بڑا ہٹ کا شکار مفکر ہے۔ مثلاً کراس اور Woozley نے کہا کہ اُس نے عدل کے مختلف معیار پیش کیے اور یہ نہ سوچا کہ وہ آپس میں میل نہیں کھاتے۔ Maguire کی رائے میں ”ریاست“ کی پہلی کتاب میں تھراسی ماکس سے منسوب کردہ خیالات میں سے چند ایک ہی اُس کے اپنے ہیں۔ اور افلاطون نے اپنے دلائل کی بنیاد تیار کرنے کے لیے کچھ اور خیالات کو خواہ مخواہ اُس کے سر تھوپ دیا۔

تھراسی ماکس سے منسوب دلائل کی مختلف تعبیروں اور اختلاف رائے کے باوجود اخلاق اور سیاسی تھیوری پر اُس کے اثرات مرتب ہوئے۔ اختلاقیات کے میدان میں اُس کے خیالات کو اکثر اخلاقی اقدار کی اولین اساسی تنقید کے طور پر دیکھا گیا۔ تھراسی ماکس کا اصرار کہ ”انصاف محض زیادہ طاقتور کے مفاد میں ہے۔“ اس نقطہ نظر کی حمایت میں لگتا ہے کہ اخلاقی اقدار سیاسی لحاظ سے تعمیر ہوتی ہیں اور وہ مخصوص سیاسی طبقات کے مفادات کے عکس کے سوا کچھ بھی نہیں۔ چنانچہ ہم تھراسی ماکس کو شے کا نقیب کہہ سکتے ہیں جس نے کہا تھا کہ اخلاقی اقدار کو سماجی حوالے سے دیکھنا اور سمجھنا چاہیے۔ سیاسی اعتبار سے تھراسی ماکس کو اکثر ایک روایتی حقیقت پسندی کا نمائندہ خیال کیا گیا جو ”جس کی لامٹی اُس کی جینس“ کے قانون کو مانتا ہے۔ یہ نکتہ نظر تھراسی ماکس کو عموماً اُن دلائل کے ساتھ منسلک کرتا ہے جو تھیوی ڈائیڈز نے ”بیلوپونیشیائی جنگ کی تاریخ“ میں ایتھنیوں سے منسوب کیے۔ چنانچہ اُسے میکیا ویلی کی ایک ابتدائی صورت خیال کیا جانے لگا جو ”دی پرس“ میں ریاست کا کوہر قسم کی اخلاقی پابندیوں سے مستثنیٰ قرار دیتا ہے۔

سی ڈی سی Reeve کی رائے میں سزاس اور تھراسی ماکس کے درمیان گفتگو سے پتا چلتا ہے کہ سوالات کرنے کا ستراطی انداز تھراسی ماکس جیسے کسی شخص کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا جو انصاف کو ایک نیکی ماننے سے صاف انکار کرتا ہے۔ اسی لیے افلاطون نے ریاست کی بقیہ کتب میں ستراط کے اخلاقی اصولوں کو توڑ مروڑ کر پیش کیا۔

افلاطون

مغربی فکر پر عمیق ترین اثرات مرتب کرنے والا نہایت تخلیقی فلسفی افلاطون اتھنز کے ایک ارسنہ کرکٹ گھر انے میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ارسنوں اتھنز کے ابتدائی بادشاہوں کی نسل سے تعلق رکھتا تھا اور ماں Perictione چھٹی صدی قبل مسیح کے قانون دہندہ سولون کی دور پار کی رشتہ دار تھی۔ افلاطون ابھی بچہ ہی تھا کہ باپ مر گیا اور ماں نے Pyrilampes سے شادی کر لی جو ریاست کا ریجر، بیکٹر کا قریبی ساتھی تھا۔

عہد جوانی میں افلاطون سیاسی اولوالعزمی رکھتا تھا، لیکن اتھنز کی سیاسی قیادت سے مایوس ہو گیا۔ انجام کار وہ سقراط کا شاگرد بنا اور اُسی کا بنیادی فلسفہ اور خد لیاقتی انداز بحث اپنا لیا، یعنی سوالات، جوابات اور اضافی سوالات کے ذریعہ سچائی کی جستجو۔ افلاطون نے 399 ق م میں اتھنز جمہوریہ کے ہاتھوں سقراط کی موت اپنی آنکھوں سے دیکھی۔ شاید وہ اپنی حفاظت کے پیش نظر عارضی طور پر اتھنز سے چلا گیا اور اٹلی، سسلی اور مصر میں گھومتا پھرتا رہا۔ 387 قبل مسیح میں افلاطون نے اتھنز میں ”اکیڈمی“ کی بنیاد رکھی جسے عموماً یورپ کی پہلی یونیورسٹی کہا جاتا ہے۔ اس نے ایک جامع نصاب مہیا کیا جس میں فلکیات، حیاتیات، ریاضی، سیاسی نظریہ اور فلسفے جیسے موضوعات شامل تھے۔ ارسطو ادارے کا ممتاز ترین طالب علم تھا۔ فلسفہ اور عملی سیاسیات کو ملانے کا ایک موقع تلاش کرتے ہوئے افلاطون 367 ق م میں سسلی گیا اور سیراکیوس کے نئے حکمران ڈائیونیسیس اصف کو فلسفیانہ حکومت کا فن سکھانے لگا۔ تجربے ناکام رہے۔ افلاطون 361 میں دوبارہ سیراکیوس گیا لیکن اس بار بھی سسلی کے امور میں مشغولیت سے زیادہ کامیابی نہ ہوئی۔ اُس نے اپنی زندگی کے آخری برس اکیڈمی میں بیکچر دیتے اور لکھتے ہوئے گزارے۔

افلاطون کی تحریریں مکالمے کی صورت میں تھیں، فلسفیانہ خیالات دو یا زائد افراد کے درمیان بحث یا گفتگو کے طور پر پیش کیے، پرکھے اور زیر تنقید لائے گئے۔ افلاطون کی تحریروں کی ابتدائی ترین مجموعے میں 35 مکالمے اور 13 خطوط شامل تھے۔ چند ایک مکالمات اور بیش تر خطوط کے استناد کا معاملہ متنازع ہے۔

افلاطون معروضی عینیت (Objective Idealsim) کا بانی تھا۔ عینیت پسندانہ نظریہ دنیا کا دفاع کرتے ہوئے وہ اپنے دور کی مادیت پسندانہ فکر سے برسرِ پیکار ہوا۔ اُس نے سقراط، فیثا، خورٹ، پارمینائیڈز اور ہیراکلیٹس کی تعلیمات کو بہت زیادہ استعمال کیا۔ هستی یا وجود (Being) کی وضاحت کرنے کی خاطر افلاطون نے اشیا کی غیر مادی امثال کے وجود کا نظریہ وضع کیا۔ وہ ان امثال یا تمثیلات کو "Forms" یا "Ideas" (ایمان) کا نام دیتا اور وجود کے ساتھ شناخت کرتا ہے۔ یوں سمجھ لیں کہ وہ سایوں کی بنیاد پر اصل چیزوں کی مادی حیثیت کو کھو جاتا ہے۔ اُس کے مطابق

”ایک اچھے فیصلے کی بنیاد علم پر ہوتی ہے، نہ کہ تعداد پر۔“

افلاطون

”امثال“ اور ”مادہ“ کی پیداوار حسی ادراک کی دنیا ایک درمیانی حیثیت رکھتی ہے۔ امثال ابدی، ماورائے افلاک“ ہیں، وہ نہ جنم لیتے اور نہ ختم ہوتے ہیں، وہ زمان و مکان پر انحصار رکھتے۔ قابل ادراک اشیاء عارضی، نسبی اور زمان و مکان پر منحصر ہیں۔ ”روح عالم“ کی تعلیم افلاطون کی نگوینیات (علم کائنات) کا مرکز ہے، اور جس میں آباد روح کی تجسیم نو اُس کی نفسیات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ افلاطون مختلف قابل ادراک اشیاء کی بنیاد پر علم کی اقسام بیان کرتا ہے۔ صرف حقیقی طور پر موجود ”امثال“ کا معتبر علم ہی ممکن ہے۔ اس قسم کے علم کا منبع لافانی روح انسانی کا دنیائے امثال سے آگاہ رہنا ہے۔ ہم حسی اشیاء اور مظاہر کا علم حاصل نہیں کر سکتے، بلکہ محض ایک قیاسی ”رائے“ قائم کرنا ہی ممکن ہے۔ افلاطون نے ”امثال“ اور قابل ادراک اشیاء کے درمیان میں استدلالی علم سے قابل رسائی ریاضیاتی معروضات کو رکھا۔ شناخت اور آگاہی کا طریقہ کار ”جدلیات“ ہے جسے افلاطون ایک دوزخ عمل سمجھتا تھا، درجہ بدرجہ عمومی نوعیت کے تصورات سے اعلیٰ ترین تصورات تک جانا اور پھر نہایت عمومی تصورات سے درجہ بدرجہ نیچے کی طرف کم سے کم عمومیت کی جانب آنا۔ اس عمل میں نیچے کی طرف آنا صرف ”اشکال“ (اعیان) سے تعلق رکھتا ہے، اور اس میں قابل ادراک اشیاء ملوث نہیں۔

افلاطون اتھنسی ارستو کریمی کا نمائندہ تھا۔ معاشرے کے بارے میں اُس کی تعلیمات نے ایک مثال ارستو کریمک ریاست کی تصویر کشی کی جس کی بنیاد غلام داری محنت پر تھی۔

افلاطون کے مطابق مثالی ریاست تین طبقات پر مشتمل ہے۔ ریاست کا انتظامی ڈھانچہ تاجروں اور کاروباری طبقہ چلاتا اور قائم رکھتا ہے۔ حفاظتی ضروریات عسکری طبقہ، اور سیاسی قیادت فلسفی بادشاہ فراہم کرتا ہے۔ کسی شخص کے طبقے کا تعین ایک تعلیمی علم سے ہوتا ہے جو پیدائش کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا اور اُس شخص کی دلچسپی اور قابلیت سے مطابقت رکھنے والی تعلیم کا زیادہ سے زیادہ اعلیٰ درجہ حاصل ہونے تک جاری رہتا ہے۔ سارا تعلیمی عمل کامیابی سے انجام دینے والے افراد فلسفی بادشاہ بن جاتے ہیں۔ ان لوگوں کے ذہن اس طرح ترقی یافتہ ہوتے ہیں کہ وہ اشکال کو سمجھنے اور یوں دانش مندانہ فیصلہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت افلاطون کے تعلیمی نظام کا اصل مقصد فلسفی بادشاہ پیدا کرنا ہی ہے۔ کارل مارکس نے کہا کہ افلاطون یونانی ”پولس“ (شہری ریاست) کی تشکیل میں تقسیم محنت کے کردار سے پوری طرح آگاہ تھا۔

افلاطون نے روایتی فضائل اخلاق (Virtues) کو مثالی ریاست کے طبقاتی ڈھانچے سے منسلک کر دیا۔ مہر و استقامت و شکرانہ طبقے کی منفرد خوبی ہے، ہمت و حوصلہ عسکری طبقہ کا وصف ہے، اور دانائی حکمرانوں کا امتیازی نشان ہے۔ چوتھی خوبی انصاف بحیثیت عمومی معاشرے کی کردار سازی کرتی ہے۔ عادل ریاست وہ ہے جس میں ہر طبقہ دیگر طبقات کی سرگرمیوں میں مداخلت کیے بغیر اپنا اپنا کام کرے۔

افلاطون روح انسانی کو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے: منطقی حصہ، ارادہ اور اشتہائیں۔ عادل شخص وہ ہے جس میں منطقی عنصر، ارادے کی حمایت سے، اشتہاؤں (Appetites) کو کنٹرول کرتا ہے۔ یہاں بھی ریاست کے تین طبقاتی ڈھانچے والی واضح صورت (تمثیل) موجود ہے جس میں صاحب بصیرت فلسفی بادشاہ سپاہیوں کی مدد سے باقی معاشرے پر حکومت کرتے ہیں۔

افلاطون کی اخلاقیات (اخلاقی نظام) کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ نیکی عمل ہے اور یہ سکھائی جاسکتی ہے، اور اسے نظر یہ امثال کے حوالے سے سمجھنا چاہیے۔ جیسا کہ پیچھے کہا گیا، افلاطون کے لیے مطلق ”صورت“ نیکی کی صورت ہے، اور اس صورت کا علم اخلاقی فیصلہ سازی میں رہنمائی کا ماخذ ہے۔ افلاطون نے یہ بھی کہا کہ نیکی یا اچھائی کو جاننا ہی نیکی کرنا ہے۔ اس اخذ کردہ نتیجے کا منبع افلاطون کا یہ یقین ہے کہ اخلاقی آدمی حقیقی طور پر سرور آدمی ہے، اور چونکہ افراد ہمیشہ اپنی ہی مسرت چاہتے ہیں اس لیے وہ ہمیشہ اخلاقی کام ہی کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

آرٹ اور آرٹسٹ کے بارے میں افلاطون کا نکتہ نظر بنیادی طور پر مخلصانہ تھا: اگرچہ اُس نے آرٹ کی خصوص مذہبی اور اخلاقی اقسام کو منظور کیا۔ یہاں بھی اُس کا نکتہ نگاہ نظر یہ امثال سے تعلق رکھتا ہے۔ مثلاً ایک خوبصورت پھول ہمہ گیر تمثال ”پھول پن“ اور ”خوبصورتی“ کی نقل ہے۔ مادی پھول میں سے حقیقت یعنی امثال کا ایک مرحلہ حذف ہو گیا۔ چنانچہ پھول کی تصویر میں حقیقت کے دواصل فقدان ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہوا کہ آرٹسٹ علم سے دواصل پیچھے ہے، اور واقعی افلاطون نے آرٹسٹوں پر گاہے بگاہے یہی اعتراض کیا کہ وہ کچھ کرتے ہیں اُس کا حقیقی علم نہیں رکھتے۔

فلسفہ کی تمام تاریخ میں افلاطون کا اثر بہت گہرا ہے۔ اُس کی موت کے بعد Speusippus اکادمی کا سربراہ بنا۔ اکادمی 529ء تک قائم رہی جب بازنطینی شہنشاہ جیولینیٹس اول نے بت پرستانہ (پاگان) تعلیمات کا انزام عائد کر کے اسے بند کیا۔ پہلی صدی عیسوی کے سکندریائی فلسفی فیلو جوڈیمس کے کام میں یہودی فکر پر افلاطون کا اثر واضح ہے۔ تیسری صدی عیسوی کے فلسفی پلوینیٹس کے قائم کردہ نو افلاطونی مکتبہ فکر نے افلاطونیت کو نئی صورت دی۔ ماہرین البیات سکندریہ کا کلیمنٹ، اور لیگن اور سینٹ آگسٹائن افلاطونی طرز فکر کے ابتدائی مسیحی نمائندے تھے۔ مسیح دینیات کے علاوہ قرون وسطیٰ کی اسلامی فکر پر بھی افلاطونی نظریات کا گہرا اثر مرتب ہوا، جیسا کہ ہم متعلقہ مضامین میں غور کریں گے۔

نشاة ثانیہ کے دوران افلاطونی اثرات کا بنیاد مرکز فلورنس کی اکیڈمی تھی جو پندرہویں صدی میں قائم ہوئی۔ اکیڈمی کے ارکان نے ماریسیو فیچینو کی زیر قیادت اصل یونانی زبان میں افلاطون کا مطالعہ کیا۔ انگلینڈ میں افلاطونیت کو سترہویں صدی میں رالف Cudworth اور ”کیمبرج فلاطونیوں“ نے دوبارہ زندہ کیا۔ بیسویں صدی میں الفریڈ نارتھ ہائٹ ہیڈ جیسے مفکرین بھی افلاطون کے اثر میں آئے۔ وائٹ ہیڈ نے تاریخ فلسفہ کو محض ”افلاطونی فکر کے حواشی کا ایک سلسلہ“ قرار دیا۔



ڊايجيز آف سينوپي

پيدائش: 412 قبل مسيح (اندازاً)
 وفات: 323 قبل مسيح (اندازاً)
 ملڪ: يونان (جديد ترڪي)
 اهم ڪم: ”رياست“ (معدوم)، فلسفہ، ڪليبتي

ڈایوجینز آف سینوپلی

یونانی فلسفی ڈایوجینز کو ایک قدیم مکتبہ فکر کلیمیت (Cynicism) کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ سینوپلی (جدید ترکی) میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ Cesiass بینک کا رہتا تھا، اور عوامی سکے کی تحقیر کرنے کے جرم میں ملک چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ ایک اور روایت کے مطابق یہ الزام باپ بیٹا دونوں پر لگا، اور باپ کو جیل میں ڈال دیا گیا تھا، ڈایوجینز بچ کر ایتھنز جا پہنچا۔ یہاں وہ اینٹی سٹھینز کا شاگرد اور دوست بن گیا جو کلیمپس (کلیمیت پسندوں) کا سربراہ تھا۔ اینٹی سٹھینز نے شروع میں اُسے شاگردی میں لینے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا، حتیٰ کہ ایک مرتبہ اُسے چھڑی سے مارا بھی۔ ڈایوجینز نے یہ سب کچھ خندہ پیشانی سے بھینلا اور کہا، ”اینٹی سٹھینز مجھے جتنا چاہے مار لو، لیکن تمہیں کبھی کوئی اتنی سخت چھڑی نہیں مل سکے گی کہ جو مجھے تم سے دور کر دے، بشرطیکہ تم سننے کے قابل باتیں کہتے رہو۔“ اینٹی سٹھینز اس جواب سے اتنا خوش ہوا کہ فوراً اُسے اپنے شاگردوں میں شامل کر لیا۔

ڈایوجینز نے اپنے استاد کے اصولوں اور کردار کو مکمل طور پر اپنالیا۔ کسی بھی اور مقصد کو مسترد کرتے ہوئے اُس نے مال و دولت اور اعزازات کو تحقیر جانا اور قیصر پرستی کے خلاف وعظ و دے کر شہرت حاصل کی۔ وہ کھرورے کپڑے کا بچہ پہنتا، ایک تھیلہ اور عصا ساتھ رکھتا اور گھروں کے پیش دالان اور عوامی مقامات پر وقت گزارتا تھا۔ وہ لوگوں کا دیا ہوا کھانا کھا کر پیٹ بھرتا۔ ان عادات و اطوار کے اعتبار سے وہ ہندوستان کے بودھ بھکشوؤں کا پیر و کار اور دسویں گیارہویں صدی عیسوی کے مسلمان صوفیوں کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ ایک مرتبہ اُس نے ایک دوست سے کہا کہ اُسے رہنے کے لیے ایک کمرہ لے دے۔ جب تاخیر ہوئی تو وہ Metroum میں ایک بڑے سے ٹب (Pithos) میں رہنے لگا۔ غالباً یہ شخص مستقل جائے سکونت سے اُس کی نفرت کا ہی اظہار تھا۔ جو ویٹل نے اس مشہور ”ٹب“ کی تحسین کی، لوسیان نے اس کا مضحکہ اڑایا۔ سیرکا بھی ٹب کا ذکر کرتا ہے۔ لیکن ڈایوجینز کا ذکر کرنے والے دیگر قدیم اہل قلم اس حوالے سے کچھ نہیں کہتے۔

تاہم، اس بات پر شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ ڈایوجینز نے خود ضبطی اور تزکیہ نفس پر بڑی سختی سے عمل کیا۔ وہ شدید گرمی اور شدید سردی میں بھی بے پروائی کے ساتھ پھرتا اور سادہ ترین خوراک مانگ کر کھاتا۔ بڑھاپے میں اسے بچنا جاتے ہوئے بحری قزاقوں نے اُسے قید کر لیا اور کریٹ لے گئے، وہاں اُسے عوامی منڈی میں فروخت کے لیے رکھا گیا۔ غلامی کرنے والے نے اُس سے پوچھا کہ وہ کیا کر سکتا ہے؟ اُس نے جواب دیا، ”میں انسانوں پر حکومت کر سکتا ہوں۔ مجھے ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرو جو ایک آقا کا خواہش مند ہو۔“ قریب ہی موجود ایک امیر کبیر کو رخصتی Xeniadess نے یہ گفتگو سن لی اور ڈایوجینز کے کھرے جواب سے متاثر ہو کر اُسے خرید لیا۔ Xeniadess نے کوڑھ بٹخ کر اُسے آزاد کر دیا اور اپنے بچوں کو

”مجھے نہیں معلوم کہ آیا دیوتا موجود ہیں یا نہیں، لیکن میرے خیال میں انہیں ہونا چاہیے۔“

ڈایوجینز

پڑھانے اور گھریلو امور کی نگرانی پر لگا دیا۔ ڈایوجینز نے اس قدر سمجھ داری اور وفاداری کا مظاہرہ کیا کہ Xenias کہا کرتا تھا: ”یونانیوں نے ایک جنٹلمین کو میرے گھر بھیج دیا ہے۔“

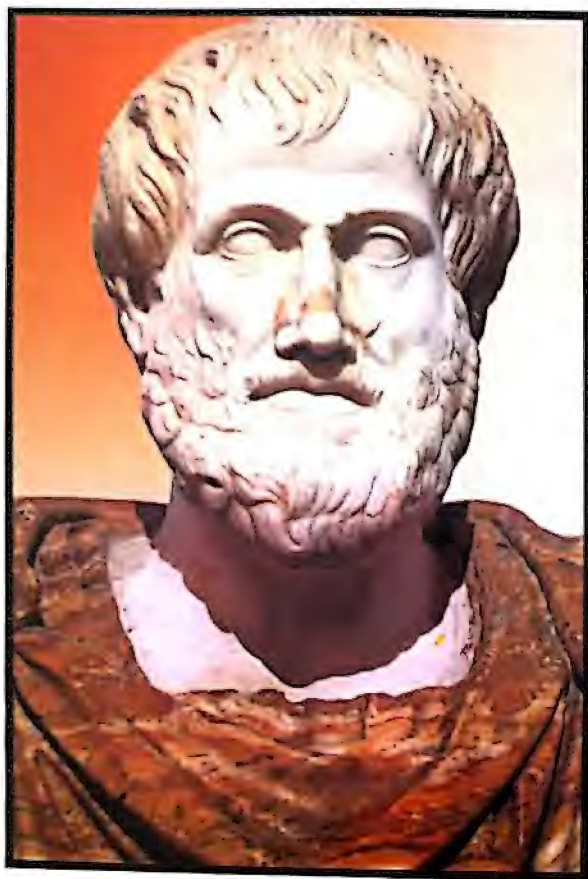
کورنٹھ میں قیام کے دوران ڈایوجینز اور سکندر اعظم کی ایک مختصر مگر نہایت دلچسپ ملاقات بہت مشہور ہوئی۔ پلوٹارک ہمیں بتاتا ہے کہ سکندر اہل فارس کے خلاف یونانیوں کی فوج کا سالار بننے پر (کورنٹھ میں) تمام لوگوں سے مبارکباد وصول کر رہا تھا۔ ڈایوجینز کے سوا سب اسے مبارک دینے آئے۔ سکندر اسے جانتا تھا۔ وہ اس قدر نخوت کا مظاہرہ کرنے والے شخص سے ملنے کا خواہش مند ہوا۔ سکندر ڈایوجینز کو ڈھونڈنے نکلا اور اسے دھوپ میں ایک ٹب کے اندر بیٹھا ہوا پایا۔ اس نے قریب جا کر کہا: ”میں سکندر اعظم ہوں۔“ ڈایوجینز نے جواب دیا: ”اور میں ہوں دیو جانس کبھی۔“ (کچھ روایات میں یہ جواب ”میں ہوں دیو جانس کتا“ کے طور پر آیا ہے)۔ تب سکندر نے پوچھا: ”میں تمہارے لیے کیا کر سکتا ہوں؟“ میرے اور سورج کے درمیان میں سے ہٹ جاؤ۔“ فلسفی نے جواب دیا۔ کہتے ہیں کہ سکندر اس کی بے نیازی سے اس قدر متاثر ہوا کہ کہہ اٹھا: ”اگر میں سکندر نہ ہوتا تو ڈایوجینز بننے کی خواہش کرتا۔“

یہ قصہ اتنا دلچسپ ہے کہ ڈایوجینز کے متعلق مختصر ترین تحریر میں بھی اسے ضرور شامل کیا جاتا ہے، لیکن کچھ شواہد کچھ حد تک اس کا مستند ہونا مشکوک بناتے ہیں۔ اس میں فرض کر لیا گیا ہے کہ ڈایوجینز کورنٹھ میں ایک ٹب میں رہتا تھا، جبکہ اس کی اصل جائے رہائش Xenias کے گھر تھی، اور اگر وہ واقعی کبھی ٹب میں رہتا تھا تو وہ ٹب کورنٹھ کے بجائے اتھنز میں تھا۔ نیز اس واقعہ کے وقت سکندر کی عمر بمشکل 22 برس تھی اور وہ خود کو ”سکندر اعظم“ کہنے کے قابل نہیں ہوا تھا۔ یہ خطاب اسے فارس اور ہندوستان میں فتوحات کے بعد ملا، اور سکندر اعظم بننے کے بعد وہ واپس یونان نہیں گیا تھا۔ غالباً جب سکندر نے کورنٹھ میں یونانیوں کی جزل اسمبلی منعقد کی تو تبھی اس کی ملاقات بے نیاز ڈایوجینز سے ہوئی ہوگی۔ شاہی شان و شوکت سے فلسفی کی بے پروائی اور کلبی رویے کو ہی اس واقعے کا روپ دے دیا گیا۔ بہر حال اس مکالمے کو علامتی روپ میں ہی دیکھنا بہتر ہوگا۔

ڈایوجینز کی زندگی (جو تمثیلی واقعات کے طور پر ہمیں معلوم ہے) اس کے نظریات اور خیالات کی نمائندہ ہے۔ اس کے نزدیک سادہ زندگی محض تعیش سے پرہیز کرنا ہی نہیں بلکہ قوانین اور ”روایتی“ معاشروں کی ”روایات“ کو نظر انداز کرنا بھی تھی۔ اس نے خاندان کو ایک غیر فطری ادارہ سمجھا جسے ختم کر کے مردوں اور عورتوں کو آزادانہ میل جول کی اجازت اور بچوں کی ذمہ داری سب پر ہونی چاہیے۔ اگرچہ خود ڈایوجینز نے نہایت غربت اور درپہ درپی کی زندگی گزاری اور مانگ کر کھاتا رہا، لیکن وہ تمام انسانوں کے لیے یہ انداز حیات تجویز نہیں کرتا۔ وہ تو بس یہ دکھانا چاہتا تھا کہ مسرت اور آزادی بدترین حالات میں بھی ممکن ہے۔

ڈایوجینز نے افلاطون کی اس تعلیم پر تنقید کی کہ اعیان (Ideas) عمومی جو ہر ہیں۔ اس نے تہذیب کی تمام کامیابیوں کو مسترد کرتے ہوئے انسانوں کو محض لازمی حیوانی ضروریات تک محدود کرنے پر زور دیا۔ وہ کثرت پرستی اور ہر قسم کے مذہبی عقائد کا بھی مخالف ہے اور انہیں محض انسانی اختراعات سمجھتا ہے۔ ڈایوجینز نے طبقاتی امتیازات پر تنقید اور مرتا

ضمانہ انداز زندگی کی تائید کی۔ اس کے نزدیک زندگی کے پروگرام میں خود انحصاری شامل ہے۔ یعنی ان سب چیزوں کا مالک ہونا جو مسرت کے لیے ضروری ہیں۔ اس کا دوسرا اصول ”بے شرم“ ہونا ہے۔ یعنی سماجی دساتیر کو نظر انداز کرنا۔ ڈایوجینز کی گمشدہ تحریروں میں اس کے مکالمات، ڈرامے اور ”ریاست“ شامل ہیں جو ایک انارکسٹ (نراجیت پسند) یونیپا کو بیان کرتی ہے۔ روایت کے مطابق ڈایوجینز اور سکندر کی وفات ایک ہی دن ہوئی۔ وہ عملی دانش کا حامی تھا، اسی لیے اپنا کوئی فلسفہ فلسفیانہ نظام نہ بنایا۔



ارسطو

پیدائش: 384 ق م
وفات: 322 ق م
ملک: یونان
اہم کام: لیکچر نوٹس

ارسطو

یونانی فلسفی اور سائنس دان ارسطو بھی افلاطون اور سقراط کی طرح قدیم فلسفیوں میں مشہور ترین ہونے کا اعزاز رکھتا ہے۔ وہ مقدونیا میں Stagira کے مقام پر ایک شاہی طبیب کے گھریلو اہوا۔ 17 سال کی عمر میں افلاطون کی اکیڈمی میں پڑھنے کی غرض سے ایجنٹر چلا گیا۔ 347 ق م میں افلاطون کی وفات پر وہ ایشیائے کوچک کے ایک شہر آسوس (Assos) منتقل ہوا جہاں اُس کے ایک دوست ہرمیاس کی حکومت تھی۔ وہاں اُس نے ہرمیاس کے مشیر کا عہدہ سنبھالا اور اُس کی بھانجی اور لے پالک بیٹی پائتھیاس سے شادی کر لی۔ 345 قبل مسیح میں جب فارسیوں نے ہرمیاس کو پکڑ کر سزائے موت دے دی تو ارسطو مقدونیا کے دار الحکومت پیلہ (Pella) چلا آیا اور بادشاہ کے نوجوان بیٹے سکندر کا اتالیق بن گیا۔ 355 قبل مسیح میں جب سکندر بادشاہ بنا تو ارسطو نے واپس ایجنٹر آ کر اپنا مکتبہ لاکسیم قائم کیا۔ چونکہ اُس کے سکول میں اساتذہ اور طلباء زیادہ تر بحثیں چلے پھرتے ہوئے کرتے تھے اس لیے یہ Peripatetic (چمچل قدم) کرنے والوں کا) مکتب مشہور گیا۔ 323 قبل مسیح میں سکندر کی وفات کے بعد ایجنٹر میں مقدونیا کے خلاف جذبات میں بہت شدت آ گئی اور ارسطو یو بیا (Euboea) میں واقع خاندانی جاگیر پر چلا گیا اور اگلے سال وہیں فوت ہوا۔

ارسطو نے علم منطق اور خصوصی علم کی متعدد شاخوں کی بنیاد رکھی۔ کارل مارکس نے اُسے ”قدیم دور کا عظیم ترین مفکر“ قرار دیا تھا۔ اُس نے افلاطون کے نظریہ اعیان (تھیوری آف آئیڈیاز) پر تنقید کی لیکن اُس کی عینیت پر پوری طرح غلبہ نہ پاسکا اور عینیت اور مادیت کے درمیان ہی ڈانواں ڈول رہا۔ فلسفہ کے میدان میں ارسطو نے تین اہم کام سر انجام دیے:

1- تھیوریٹیکل یا نظری پہلو: وجود، اس کے عناصر ترکیبی، علتوں اور ماحذوں کے حوالے سے غور و فکر؛

2- عملی پہلو: انسانی سرگرمی کے حوالے سے؛ اور

3- شاعرانہ پہلو: جس کا تعلق تخلیقیت سے تھا۔

سائنس کا مطمح نظر عمومی نوعیت کا ہے، یعنی جو ذہن کے ذریعہ قابل حصول ہو۔ تاہم، عمومی چیز صرف حیات کے ذریعے ادراک میں آنے والے افراد میں موجود ہے اور اس کے ذریعے ہی اسے شناخت ملتی ہے۔ عمومی کے ادراک کے لیے استقرائی عمومیت (Inductive Generalisation) شرط ہے جو کہ حسی ادراک کے بغیر ناممکن ہے۔ ارسطو نے چار اساسی علتوں کو شناخت کیا۔ (1) مادہ، یا ہست ہونے کا مجہول امکان؛ (2) جوہر یا عینیت، جس کی حقیقت مادے میں محض ایک امکان ہے؛ (3) حرکت کا آغاز؛ اور (4) مقصد۔

ارسطو ساری فطرت کو ”مادے“ سے ”ہست“ اور پھر واپس ”ہست“ سے ”مادے“ کی جانب تبدیلیوں کے طور پر دیکھتا

”تمام انسان فطرتاً علم کی خواہش رکھتے ہیں۔“

ارسطو

ہے۔ تاہم، اُس نے مادے میں صرف مجہول اصول (Passive Principle) ہی دیکھا اور تمام فعالیت (activity) کو ہیئت کے ساتھ جوڑ دیا۔ اُس کی نظر میں فعالیت کا مطلق منبع خدا ہے۔۔۔ "غیر متحرک ازلی محرک"۔ بایں ہمہ "امثال" کے بارے میں ارسطو کا معروضی معنی نظریہ کئی حوالوں سے افلاطون کی عینیت کی نسبت زیادہ دُور رس، زیادہ عمومی اور زیادہ معروضی ہے۔ وہ مادیت کے بہت قریب قریب پہنچا۔

ارسطو کی روایتی منطق نظریہ وجود، نظریہ علم اور نظریہ صداقت کے ساتھ قریبی طور پر منسلک ہے، کیونکہ اُس نے منطقی امثال میں وجود کی اشکال بھی دیکھیں۔ نظریہ علم میں اُس نے واضح طور پر تسلیم شدہ اور ممکن کے درمیان فرق کیا۔ بہر حال وہ عالم کی ان دو صورتوں کو زبان کے ذریعہ مربوط کرتا ہے۔ ارسطو کے مطابق تجربہ "آراء" کی تصدیق کے عمل میں حتیٰ مرحلہ نہیں، اور سائنس کے اعلیٰ دعوے کی سچائی حیات کی بجائے ذہن کے ذریعہ جانچی جاتی ہے۔ تاہم، قیاس کے ذریعہ قابل تحصیل آفاقی مقولے (Axioms) اُسے اذہان میں خلقی طور پر موجود نہیں۔ سائنس کا حتمی مقصد موضوع (Subject) کا تعین کرنا ہے اور اس کے لیے استخراج (Deduction) اور استنباط (Induction) شرط ہے۔ چونکہ کوئی ایسا تصور موجود نہیں جو دیگر تمام تصورات کی توثیق کرے اور نتیجتاً مختلف تصورات کو ایک عمومی صورت میں واحد زمرے میں نہیں رکھا جاسکتا۔ لہذا ارسطو نے زمرے (کلیکیز) یعنی اعلیٰ تر گروہ پیش کیے جن کے ساتھ حقیقی طور پر موجود دیگر تمام گروہوں کا تعلق ہے۔

کونیات (Cosmology) میں ارسطو نے فیا غورث کے پیر و کاروں کا نظریہ مسخر و کرتے ہوئے ایک کڑواں پر مرکوز پیش کیا جو سورج کو مرکز قرار دینے والے کولس کا پریکس کے دور تک تمام مفکرین اور سائنس دانوں کے ذہنوں پر چھایا رہا۔ اخلاقیات میں ارسطو کی فکر (مراقبہ) کو اعلیٰ ترین ذہنی سرگرمی قرار دیا۔ اس کی وجہ غلاموں کی جسمانی محنت کو ذہنی نقیض سے الگ کیا جانا تھا۔ یہ ذہنی سہولت صرف آزاد یونانیوں کے لیے مخصوص تھی۔

ارسطو کے مطابق اخلاقیات کا مثالی نمونہ خدا تھا۔ کامل ترین فلسفی، "خود متفکر فکر"۔ اُس کے نظریہ معاشرت میں غلامی کی جڑیں تھیں، ریاستی اتھارٹی کی اعلیٰ ترین صورتیں وہ تھیں جن میں طاقت کا خود غرضانہ استعمال نہ ہو سکے اور جن کے تحت حکام سارے معاشرے کو فائدہ پہنچائیں۔

فلسفے میں ارسطو کی جیس بھیس کا نتیجہ بعد میں اُس کے دوڑنے اثرات کی صورت میں سامنے آیا۔ مادیت پسندانہ رجحانات نے جاگیردارانہ معاشرے کے فلسفے میں ترقی پسندانہ خیالات کی ترقی میں ایک اہم کردار ادا کیا، اور عینیت پسندانہ عناصر کو قرون وسطیٰ کے اہل کلیسیا نے وسعت دی اور ارسطو کی تصویر بڑے کھنکھس الہیاتی بنا کر پیش کیا۔

افلاطون کی طرح ارسطو نے بھی اکیڈمی میں اپنے ابتدائی سالوں کے دوران باقاعدگی سے مکالمات کو استعمال کیا، لیکن افلاطون جیسی تخیلاتی ملاصحتوں سے عاری ہونے کے باعث اُس نے غالباً کبھی بھی اس انداز کو عمدہ نہ پایا۔ بعد کے مصنفین کی تحریروں میں چند ایک شدتوں کے سوا اُس کے ڈائیلاگ میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچا۔ ارسطو نے کچھ مختصر ٹیکنیکل نوٹس بھی لکھے، مثلاً فلسفیانہ اصطلاحات کی لغت اور فیا غورث کے عقائد کا خلاصہ تاہم، ارسطو کے لکچر نوٹس آج

بھی موجود ہیں جو اُس نے علم اور آرٹ کی تقریباً ہر شاخ کے حوالے سے لکھے تھے۔ یہی نوٹس ارسطو کی شہرت کی بنیاد ہیں۔ روم کے زوال کے بعد مغرب میں ارسطو کی تحریروں کو گھونگیں۔ 9 ویں صدی عیسوی کے دوران عرب محققین نے ارسطو کو عربی میں ترجمہ کر کے اسلامی دنیا میں متعارف کر دیا۔ بارہویں صدی عیسوی کا ہسپانوی، عربی فلسفی ابن رشد ان عرب محققین میں سے مشہور ترین ہے جنہوں نے ارسطو کا مطالعہ کیا اور اُس کی تشریح و توضیح کی۔ تیرہویں صدی میں لاطینی مغرب نے ارسطو کے کام میں دوبارہ دلچسپی لی اور سینٹ ٹامس آکوئینس کو اس میں عیسائی فکر کے لیے ایک فلسفیانہ اساس مل گئی۔ کلیسیائی حکام نے شروع شروع میں ٹامس آکوئینس پر اعتراض کیا۔ ارسطو کا فلسفہ اپنی دریافت نو کے ابتدائی مراحل میں کچھ شک کی نگاہ سے دیکھا گیا جس کی بڑی وجہ یہ خیال تھا کہ اُس کی تعلیمات دنیا کے مادیت پسندانہ نکتہ نظر پر منتج ہوتی ہیں۔ بہر کیف آکوئینس کی تحریروں کو مقبولیت حاصل ہوئی، اور بعد کا فلسفہ علم الکلام آکوئینس کی پیدا کردہ روایت پر ہی قائم رہا جس کی بنیاد ارسطو کی فکر پر تھی۔

ارسطو کے فلسفہ کا اثر ہمہ گیر ثابت ہوا۔ حتیٰ کہ اس نے جدید زبان اور فہم عامہ کی تشکیل میں بھی مدد دی۔ اُس کے نظریہ "ازلی محرک" بطور حتمی علت نے الہیات میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ 20 ویں صدی سے پہلے تک منطق کا مطلب ہی ارسطو کی منطق تھا۔ نشاۃ ثانیہ سے بعد تک بھی ماہرین فلکیات اور شعرا اُس کے تصور کائنات کو مانتے رہے۔ انیسویں صدی میں برطانوی سائنس دان چارلس ڈارون نے انواع کے غیر متغیر پن کے نظریے کو بدلا، لیکن اُس سے پہلے تک زووالوجی کا انحصار ارسطو کے کام پر ہی رہا۔ 20 ویں صدی میں ارسطو کے طریقہ کار اور تعلیم کے ساتھ اس کے تعلق کی ایک نئی جہت کو سامنے لایا گیا۔

نہ صرف شعبہ زووالوجی بلکہ بحیثیت مجموعی علمی دنیا کا جائزہ لینے پر ڈارون کا یہ کہنا بالکل درست نظر آتا ہے کہ اُس کے اپنے دور کے عقلی ہیروز "بوڑھے ارسطو کے مقابلے میں محض طفلِ مکتب تھے۔"



مینیس

پیدائش: 372 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 289 قبل مسیح

ملک: چین

اہم کام: "کتاب مینیس"

مینیسٹریس

چینی فلسفی مینیسٹریس کنفیوشس مت کو فروغ دینے کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ اُس کا نام جنگ ذی، جنگ تزو اور جنگ کو بھی بولا جاتا ہے۔ وہ چینی صوبہ چاؤ (موجودہ شان ڈونگ) کے ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوا۔ کئی اعتبار سے اُس کی زندگی کنفیوشس جیسی تھی۔ دونوں کی آبائی ریاستیں (تسو اور لو) بھی ساتھ ساتھ واقع تھیں۔ کنفیوشس کی طرح مینیسٹریس بھی تین برس کی عمر میں باپ سے محروم ہو گیا۔ ماں نے اُس کی پرورش پر خصوصی توجہ دی۔ ایک روایتی کہانی سے پتا چلتا ہے کہ اُس نے کئی مرتبہ رہائش گاہ تبدیل کی اور انجام کار ایک سکول کے قریب سکونت پذیر ہو گئی تاکہ کسن مینیسٹریس کو موزوں ماحول مل سکے۔ چینیوں نے زمانوں تک مینیسٹریس کی ماں کو مثالی ماں کے روپ میں دیکھا۔

نوجوان مینیسٹریس کو تزو سسٹو کا شاگرد بننے کا موقع ملا جو کنفیوشس کا پوتا تھا۔ یوں کنفیوشس عہدائے اُس تک خالص حالت میں پہنچنا ممکن ہو گیا۔ وقت آنے پر مینیسٹریس خود بھی استاد بنا اور مختصر عرصہ تک ریاست چئی میں سرکاری ملازمت کرتا رہا۔ اُس نے بہت سا وقت سفر کرنے، مختلف ریاست کاروں کو ”مین“ (یعنی انسانی تہذیب) کے ذریعہ حکومت پر صلاح و مشورہ دینے میں گزرا۔ ان کوششوں کے مقدر میں ناکامی لکھی تھی کیونکہ حالات ابتر ہو چکے تھے، اور محارب بادشاہ انسانیت پسندانہ حکومت کے بجائے اقتدار میں دلچسپی رکھتے تھے۔

چو (Chou) سلطنت (اندازاً 1111 تا 256 قبل مسیح) کی بنیاد سماجی سیاسی نظام مراتب کے جاگیردارانہ اصول پر رکھی گئی تھی، اور اعلیٰ و پست حیثیت کے مالک افراد کے درمیان مراعات اور فرائض واضح طور پر متعین شدہ تھے۔ تاہم، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اولوالعزیز اور درباری سازشوں نے شورشوں اور فتنوں کو جنم دیا، جاگیردارانہ نظام کو جڑ سے اکھیڑ ڈالا اور سیاسی و اخلاقی بد نظمی کی صورت حال پیدا کی۔ کنفیوشس کو تشویش میں مبتلا کرنے والا یہ رجحان بہت تیزی سے مزید خرابی کی جانب بڑھتا رہا، اور مینیسٹریس کے عہد حیات میں چینی تاریخ ریاست کی باہمی پیکار اور جنگ و جدل سے عبارت ہے (221 تا 475 قبل مسیح)۔ ان حالات میں مینیسٹریس کا بادشاہوں کو نیک چال چلن اور انسانیت پسندانہ حکومت کے متعلق وعظ و بیاہینس کے آگے بین بجانے کے مترادف تھا۔ تاہم، وہ مسلسل اپنے دل کی بات کہتا رہا۔

مینیسٹریس کے مطابق حکمران کا کام لوگوں کو درحوالوں سے فلاح مہیا کرنا تھا: زندگی گزارنے کے مادی حالات اور ان کی تجلیل کے لیے اخلاقی و تعلیمی رہنمائی۔ مینیسٹریس نے عام لوگوں کو معاشی خود اچھاری دلانے کا ایک قطعی پروگرام بنایا، اور ”کتاب مینیسٹریس“ میں اس کا ذکر تین جگہوں پر آیا ہے۔ اُس نے ہلکے ٹیکسوں، آزاد تجارت، فطری وسائل کے تحفظ، بوڑھوں اور ناداروں کے لیے فلاحی اقدامات اور دولت میں برابر حصہ داری (تقریباً) کی حمایت کی۔ اُس کا اساسی عقیدہ تھا

”ہر فرض ایک ذمہ داری ہے، لیکن اپنی ذات کی ذمہ داری باقی سب کی جڑ ہے۔“
مینیسٹریس

کہ ”لوگوں کا دل تبھی مستحکم ہوگا جب اُن کے ذرائع زندگی مستحکم ہوں۔“

مینیسس نے بڑے تحمل کے ساتھ بادشاہوں کو اخلاقی قوت کی راہ اپنانے اور طاقت و سازش کی راہ ترک کرنے پر زور دینا جاری رکھا، اور ساتھ ہی ساتھ اُنہیں اُس ذمہ داری کی یاد بھی دلانا شروع کر دی۔ جو لوگوں پر حکومت کرے کے حق کے ساتھ منسلک تھی، یعنی عوامی فلاح۔ اُس نے غیر معمولی بلند حوصلگی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اعلان کیا: ”عوام کسی قوم کا اہم ترین عنصر ہیں: زمین اور اناج کی روحوں کا درجہ اس کے بعد آتا ہے: حکمران کی اہمیت سب سے کم ہے۔“ اُس نے کنفیوشس ازم کی پانچ کلاسیکی کتب میں سے ایک ”شوچنگ“ (تاریخ کی کلاسیک) کے اقتباس کی بنیاد پر کہا: ”آسمان بھی عوام کی ہی طرح دیکھتا اور سنتا ہے۔“ مینیسس کی کھلے عام عوامی ہمدردیوں نے اُسے عام لوگوں کا چیمپیئن اور حکومت کے جمہوری اصولوں کا وکیل بنا دیا۔

مینیسس نے متعدد ریاستوں میں قسمت آزمائی کی، لیکن کہیں بھی کوئی ایسا بادشاہ نہ ملا جو اُس کے پر شکوہ حکومتی اصولوں کو عملی صورت دینے کا خواہش مند ہو۔ عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ اُس کی مایوسی میں بھی اضافہ ہوا۔ انجام کار وہ اپنی آبائی ریاست Tsou میں واپس آیا اور زندگی کے بقیہ سال شاگردوں کو تعلیم دینے میں گزار دیے۔ ”کتاب مینیسس“، گرد کی جانب سے اُس کے شاگردوں کے افعال و اقوال کا مجموعہ ہے جسے 60 ابواب میں تقسیم کیا گیا اور ہر باب کے دو حصے ہیں۔

مینیسس کے فلسفیانہ نظریات کو کنفیوشس تعلیمات کی ہی تحلیل قرار دیا جاسکتا ہے۔ کنفیوشس نے ”جین“ (Jen)، محبت یا انسانی ہمدردی کو انسانیت کی بنیادی خوبی کے طور پر بیان کیا۔ مینیسس نے انسانی فطرت کی ازلی اچھائی کو اپنے نظام کا بنیادی پتھر بنایا۔ چار ابتدائیں یا ”چار اصول“ (ہمدردی، شرم، انکساری اور درست و غلط کا احساس) انسان میں خلقا موجود ہوتا مینیسس کی نظر میں واضح امر تھا: اور یہ ”چار ابتدائیں“ جب موزوں طریقے سے حاصل ہو جائیں تو انسانی ہمدردی، راست بازی، سلیقہ اور دانش کی چار مرکزی نیکیاں بن جاتی ہیں۔ انسانی فطرت کی خیر انگیزی کا یہ عقیدہ آنے والے زمانوں کے دوران چینی مفکرین کے درمیان بحث کا مستقل موضوع بن گیا۔

مزید ایک قدم بڑھاتے ہوئے مینیسس نے تعلیم دی کہ انسان وجدانی علم اور وجدانی صلاحیت کا مالک ہے اور اپنی شخصیت کو نکھارنے کے لیے ذہن کو بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ مینیسس نے کہا: ”اپنے ذہن کو آخری حد تک ترقی دے لینے والا شخص اپنی فطرت کو جان لیتا ہے۔ اپنی فطرت کو جاننا آسمان کو جاننے کے مترادف ہے۔“ لہذا، تمام انسان عظیم رشی بادشاہوں یا داورشن (ماضی کے دو داستانیں ہیرو) جیسے بن سکتے تھے۔

مینیسس کو ہمیشہ ایک اہم فلسفی سمجھا گیا، جبکہ سنگ سلطنت (960ء تا 1279ء) کے نو کنفیوشسیوں نے اُسے اور اُس کی کتاب کو خصوصی اہمیت دی۔ گزشتہ ایک ہزار سال سے وہ چینی عوام کی نظر میں کنفیوشس مت کے شریک بانی کے طور پر محترم ہے۔



چوانگ تزو

پیدائش:	369 قبل مسیح (اندازاً)
وفات:	286 قبل مسیح
ملک:	چین
اہم کام:	”چوانگ تزو“

چوانگ تزو

چوانگ زی یا چوانگ تزو تاؤ مت کا مرکزی کلاسیکی چینی فلسفی تھا جس کی کتاب ("چوانگ تزو") کو تاؤ مت کی قطعی اہمیت کی حامل کتب میں شامل کیا جاتا ہے۔ اسے "تاؤ تے چنگ" سے زیادہ جامع قرار دیا گیا۔ چوانگ تزو کی تعلیمات نے چینی بدھ مت کی ترقی پر بھی زبردست اثر ڈالا اور چینی منظر کشی اور شاعری پر دیرپا اثرات مرتب کیے۔

چوانگ تزو کے پہلے شارح Kuo Hsiang (وفات 312ء) نے اُس کو تاؤ مت نگار میں ایک ابتدائی اور بنیادی ماخذ کی حیثیت دلائی۔ بالخصوص زین مکتبہ فکر کے بودھی دانشوروں نے بھی چوانگ تزو کی تحریروں سے کافی استفادہ کیا۔ اس اہمیت کے باوجود چوانگ تزو کی زندگی کے متعلق تفصیلات معلوم نہیں۔ ہان سلطنت کے "عظیم مورخ" Ssu-ma Chein (وفات 85 قبل مسیح) نے ایک تحریر میں بہت تھوڑی سی معلومات فراہم کی ہیں، جس کے مطابق چوانگ تزو جنگ ریاست کارہنے والا تھا اور اُس کا ذاتی نام Chou تھا۔ وہ اپنی آبائی ریاست میں ایک مکتور رہے کے سرکاری عہدے پر فائز رہا۔ یو کے بادشاہ Wei (وفات 327 ق۔م) کے عہد حکومت میں وہ حیات تھا۔ یوں وہ مینیسس کا ہم عصر بنتا ہے۔ Ssu-ma کے مطابق چوانگ تزو کی تعلیمات بنیادی طور پر لاؤ زے کے اقوال سے ماخوذ تھیں، مگر اُس کا تاثر کہیں زیادہ وسیع تھا۔ اُس کی ادبی اور فلسفیانہ مہارتوں کو کنفیوشس اور مو تزو پسندوں کی تردید کے لیے استعمال کیا گیا۔ اُسے "بوڑھا پھیرا"، "ڈاکوچی" اور "صندوق" کا مصنف بھی بتایا جاتا ہے جو سبھی کنفیوشس مت کے خلاف ہیں۔

چوانگ تزو کی سب سے بڑی وجہ شہرت اُس کی کتاب "چوانگ تزو" ہے (جسے "نان ہوا کی مقدس کلاسیک" بھی کہتے ہیں)۔ یہ کتاب 33 ابواب پر مشتمل ہے اور قرآن سے پتا چلتا ہے کہ چوتھی صدی میں اس کے 53 ابواب تھے۔ عام رائے کے مطابق پہلے سات باب چوانگ تزو نے خود لکھے، جبکہ باقی 26 ابواب ادھر ادھر سے جمع کیے گئے۔ چوانگ تزو کے کردار کے متعلق زیادہ واضح تفصیلات اُن حکایات سے حاصل ہوتی ہیں جو کتاب کے موخر ابواب میں شامل ہیں۔

مختلف قصوں کہانیوں میں چوانگ تزو ایک انا پرست ولی کے طور پر نظر آتا ہے جسے اپنی ذاتی آسائشوں یا عوامی ساکھ کی کوئی پروا نہیں۔ اُس کا لباس پھٹا پرانا اور جوتے خستہ حالت میں ہیں۔ پھر بھی وہ خود کو مصیبت زدہ نہیں سمجھتا۔ چوانگ تزو کی بیوی کی وفات پر اُس کا دوست ہوئی شیبہ تعزیت کرنے آیا تو اُسے ایک چٹائی پر بیٹھ کر گنگٹانے میں مصروف پایا۔ ہوئی شیبہ نے اُسے لعن طعن کی اور کہا کہ ایسا رویہ غیر مناسب ہے، خاص طور پر اُس شخص کی موت پر جس نے ساتھ زندگی گزاری اور اُسے صاحب اولاد بنایا۔ چوانگ تزو نے جواب دیا: "اُس کی موت سے بھلا میں کیسے متاثر ہو سکتا ہوں؟ اس بارے میں غور و فکر کرنے پر مجھے پتا چلا کہ اصل میں وہ زندہ ہی نہیں تھی، وہ نہ صرف زندگی بلکہ ہیئت سے بھی عاری تھی، اُس میں نہ

"مست کی جستجو نہ ہونا مست ہے۔"

چوانگ تزو

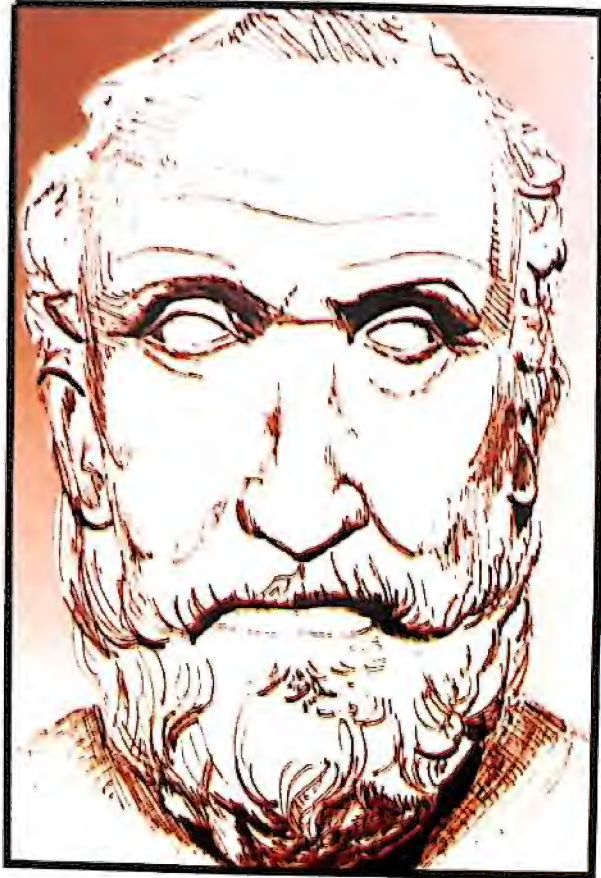
صرف ہیئت بلکہ مادی قوت (جی) کا بھی فقدان تھا۔ وجود اور نیستی کے برزخ میں تبدیلی ہیئت واقع ہوئی اور مادی قوت کا ارتقا ہوا۔ مادی قوت نے شکل اختیار کی، شکل سے زندگی بنی، اور اب جنم موت کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یہ عمل چار موسموں جیسا ہے۔ بہار، گرما، خزاں اور سرما۔ اب وہ عظیم گھر (کائنات) میں جو خواب ہے۔ میرے رونے اور آہ بکا کرنے کا مطلب ہوگا کہ میں تقدیر سے لاعلم ہوں۔ اسی لیے میں ایسا نہیں کرتا۔“

خود چوانگ تزو جب مرنے لگا تو شاگردوں نے اُس کی تجویز و مختلفین کے انتظامات پر بات شروع کر دی۔ چوانگ تزو نے اُن کو اس قسم کے کوئی بھی انتظامات کرنے سے منع کر دیا۔ ”فطرت میرا کفن ہوگی۔“ شاگردوں نے خدشہ ظاہر کیا کہ کوئے اور جنگلی جانور اُس کی نعش نہ کھا جائیں۔ چوانگ تزو نے جواب دیا: ”اگر میں زمین کے اوپر رہا تو کوئے اور جنگلی جانور مجھے کھا جائیں گے، زمین میں دفن کیے جانے پر کیڑے مکوڑے مجھے کھائیں گے۔ تم ایک سے چھین کر دوسرے کو کیوں کھانا چاہتے ہو؟ یہ تعصب کیوں؟“ چوانگ تزو کی یہ انوکھی روش براہ راست طور پر اُس کی تقدیر پرستی سے تعلق رکھتی ہے۔ اُس کے خیال میں زندگی میں ہر چیز کے ”ایک ہونے“، تاؤ کو حاصل کر لینے سے ہی بصیرت ملتی ہے۔

چوانگ تزو نے تعلیم دی کہ تاؤ کے بارے میں جو کچھ جانا یا کہا جاسکے وہ تاؤ نہیں۔ اُس کا کوئی آغاز، کوئی انجام اور کوئی حد نہیں۔ زندگی تاؤ کی ابدی تبدیلی ہیئت سے عبارت ہے، جس میں کچھ بھی بہتر یا بدتر، خیر یا شر موجود نہیں۔ چیزوں کو اُن کے بہاؤ پر چھوڑ دینا چاہیے، اور انسانوں کو چاہیے کہ وہ ایک حالت کو دوسری حالت پر ترجیح نہ دیں۔ حقیقتاً نیک آدمی حالات کے بندھن، ذاتی لگاؤ، روایت اور دنیا کی اصلاح کی ضرورت سے آزاد ہوتا ہے۔ چوانگ تزو نے ریاست چو کا وزیر اعظم بننے کی پیشکش مسترد کر دی کیونکہ وہ درباری عہدے کی شان و شوکت کا خواہشمند نہیں تھا۔

چوانگ تزو کے اضافیاتی نقطہ نظر کی عکاسی اُس کی کتاب کے ایک اقتباس سے کافی بہتر طور پر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے: ”ایک مرتبہ میں نے خواب میں خود کو تلی کے روپ میں دیکھا، اور میں تلی بن کر بہت خوش تھا۔ مجھے اپنی مسرت کا تو علم تھا لیکن اپنے Chou (تزو) ہونے کا نہیں۔ اچانک میری آنکھ کھل گئی اور خود کو تزو کے روپ میں دیکھا۔ میں نہیں جانتا کہ تزو نے خواب میں خود کو بطور تلی دیکھا یا تلی نے خواب میں خود کو بطور تزو دیکھا تھا۔ اسے چیزوں کی قلب ماہیت کہتے ہیں۔“

چوانگ تزو کے ہاں تمام تجربے کی اضافیت کا تمام چیزوں کے اتحاد کے ساتھ مسلسل نگراؤ نظر آتا ہے۔ جب اُس سے پوچھا گیا کہ تاؤ کہاں ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ وہ ہر کہیں موجود ہے۔ ”وہ چو بیٹوں، جھاڑیوں، حتیٰ کہ فضلے اور پھل پھل میں بھی ہے۔“ تاؤ کی ہر جامہ وجودگی کا یہ واضح بیان بعد کے چینی بدھ مت میں بھی ملتا ہے۔ چوانگ تزو تاؤ کے ساتھ متحد اور بندھنوں سے نجات یافتہ انسان کا فلسفی تھا۔



پائزہ

پیدائش: 360 قبل مسیح
وفات: 270 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: ”فلسفہ تشکیلیت“

پائر ہو

قدیم فلسفی پائر ہونے یونانی فلسفہ میں تفکیکیت کو متعارف کروایا۔ اُسے فلسفیانہ تفکیکیت کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔ وہ ایلیس (Elis) میں پیدا ہوا اور یونانی فلسفی اناکسارکس کے ساتھ مطالعہ کیا۔ وہ سکندر اعظم کے ہمراہ مشرقی سرزمینوں میں مہمات پر گیا اور قاری کاہنوں اور ہندوستانی برہمنوں کی تعلیمات سے واقفیت حاصل کی۔ وہ عالم ہونے دعوے دار افراد کے دعوؤں سے نالاں ہوا اور ایک نئے مکتبہ فکر کی بنیاد رکھی۔ اُس نے تعلیم دی کہ انسانی علم کا ہر معروض غیر قطعیت کا حامل ہے۔ لہذا سچائی کا علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اپنے وضع کردہ اصولوں پر عمل کیا اور اپنی تفکیکیت کو اس حد تک لے گیا کہ دوست ہر وقت اُس کے ساتھ ساتھ رہنے پر مجبور ہو گئے، کیونکہ اُنہیں ڈر تھا کہ کہیں وہ گھوڑا گاڑیوں کے نیچے آکر پکلا نہ جائے یا کسی کھائی میں نہ گر پڑے۔ قرین قیاس ہے کہ یہ باتیں اُس کے مخالف بنیاد پرستوں (علم کو قطعی ماننے والوں) نے ہی پھیلائی ہوں گی۔

پائر ہو کی طویل زندگی کا زیادہ تر حصہ عزت میں گزرا اور اُس نے خوف، مسرت یا کچھ جیسے جذبات کے اثرات سے دامن بچائے گا۔ وہ تکلیف بڑی خندہ پیشانی کے ساتھ سہتا اور خطرہ پیش آنے پر کوئی خوف ظاہر نہ کرتا۔ اپنی قورس نے تفکیکیت کا حامی نہ ہونے کے باوجود پائر ہو کو سراہا کیونکہ وہ طمانیت کا باعث بننے والی خود ضبطی کا پرچار کرتا تھا۔ اپنی قورس کے نزدیک یہ طمانیت طبعی اور اخلاقی سائنس کا مقصد تھی۔ ہم وطنوں نے پائر ہو کی اس قدر عزت افزائی کی کہ اُسے مہا پروہت کا اعزاز عہدہ دیا اور ایک شاہی فرمان جاری کیا جس کے تحت تمام فلسفی ٹیکس کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہو گئے۔

پائر ہو شاعروں، بالخصوص ہومر کا مداح تھا اور گا ہے بگا ہے اُس کی نظموں کے اقتباسات بطور حوالہ پیش کرتا رہا۔ اُس کی موت کے بعد اہل ایجنٹر نے اُس کا ایک یادگاری مجسمہ نصب کیا۔ پائر ہونے کوئی تحریریں نہ چھوڑیں اور اُس کے خیالات کے بارے میں ہمارا علم اُس کے شاگرد ڈیمون کا مرہون منت ہے۔ ارسطو سے پہلے کے تمام نظام ہائے فکر کی طرح پائر ہو کا فلسفہ بھی خالصتاً عملی رنگ رکھتا ہے۔ وہ تفکیکیت کو صرف فکری مقاصد کے لیے ہی استعمال نہیں کرتا، بلکہ اس میں ایک راہ مسرت اور زندگی کی آفات سے نجات بھی دیکھتا ہے۔ اُس نے کہا کہ رشی یا ولی کے لیے موزوں راستہ یہ تین سوالات پوچھنا ہے۔ اول، چیزیں کیا ہیں اور اُن کی تشکیل کیسے ہوئی۔ دوم، ہم ان چیزوں کے ساتھ تعلق کے حامل کیسے بنے۔ سوم، چیزوں کے متعلق ہمارا رویہ کیسا ہونا چاہیے۔ پہلے سوال کا جواب تو بس یہی ہے کہ ہم کچھ نہیں جانتے۔ ہمیں چیزوں کی صرف ظاہری صورت کا علم ہے، لیکن اُن کے داخلی جوہر سے لاعلم ہیں۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف انداز میں نظر آتی ہے۔ لہذا درست رائے کا فیصلہ کرنا ناممکن ہے۔ داناؤں کے ساتھ ساتھ عام لوگوں کے درمیان بھی اختلاف

”اساسی صداقت کے معاملات میں عقلی لاتعلقی کا رویہ برقرار رکھنا بہترین ہے۔“

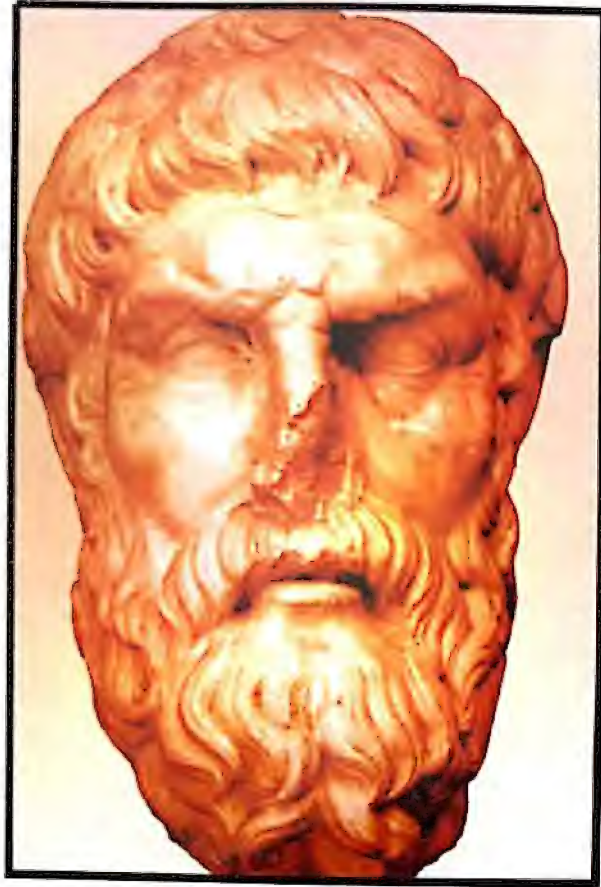
پائر ہو

رائے اس کا ثبوت ہے۔ ہر دعوے کا مقصد دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ دوسروں کی رائے بھی ہماری رائے کی طرح اہمیت رکھتی ہے۔ ہم رائے تو رکھ سکتے ہیں، لیکن قطعیت اور علم ممکن نہیں۔ چنانچہ چیزوں کی جانب رویہ (تیسرا سوال) مشکوک ہونا چاہیے۔ ہم کسی چیز کے بارے میں قطعی رائے نہیں رکھ سکتے۔ لہذا کسی بھی موضوع پر کوئی اثباتی بیانات نہیں دینے چاہئیں۔ پائرہو کے پیروکاروں نے اپنے روزمرہ کے نہایت معمولی معاملات میں بھی تفکیکیت کو ملحوظ خاطر رکھا۔ وہ ”ایسا ہے“ کے بجائے ”ایسا لگتا ہے“ کہتے۔ ہر ایک رائے سے پہلے ”شاید“ یا ”ہوسکتا ہے“ کا لاحقہ لگایا جاتا۔

قطعیت کے اس فقدان کا اطلاق نظری کے ساتھ ساتھ عملی معاملات پر بھی ہوتا ہے۔ کچھ بھی بالذات درست یا غلط نہیں۔ وہ تو بس ایسا لگتا ہے۔ اسی طرح کچھ بھی اپنے آپ میں خیر یا شر نہیں۔ محض رائے دستور قانون ہی اُسے اچھا یا برا بناتا ہے۔ یہ آگہی پالینے والا ولی ایک راہ عمل کو کسی دوسری راہ عمل پر ترجیح نہیں دیتا، اور نتیجہ بے تعلقی (ataraxia) کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ تمام فعالیت ترجیح کا نتیجہ ہے، اور ترجیح اس یقین کا نام ہے کہ ایک چیز دوسری سے بہتر ہے۔ اگر میں شمال کی طرف جاؤں تو کسی نہ کسی طرح اس کی وجہ میرا یہ یقین ہے کہ شمال کی طرف جانا جنوب کو جانے سے بہتر ہے۔ اس یقین کو پھیل دیں اور جان لیں کہ ایک چیز حقیقت میں دوسری چیز سے بہتر نہیں، بلکہ وہ صرف بہتر معلوم ہوتی ہے۔ تب آپ کسی بھی سمت میں نہیں جاتے۔ رائے کو مکمل طور پر دبا دینے کا مطلب فعالیت کو دبانا ہے، اور یہی پائرہو کا مقصد تھا۔ کوئی رائے نہ رکھنا تفکیکی مقولہ تھا کیونکہ عمل میں اس سے بے تعلقی، مکمل غیر فعالیت مراد ہے۔ تمام فعالیت کی بنیاد یقین فریب نظر ہے، چنانچہ تمام فعالیت کا نہ ہونا ولی کا آئیڈیل ہے۔ اس بے تعلقی میں وہ تمام خواہشات کو تیاگ دیتا ہے، کیونکہ خواہش ایک چیز کے دوسری چیز سے بہتر ہونے کا نام ہے۔ اپنی خواہش کردہ چیزوں کو حاصل نہ کر سکانا یا حاصل کر کے کھو دینا باعث دکھ ہے۔

دانا شخص خواہشات سے آزاد ہونے کے باعث دکھ سے آزاد ہو جاتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ لوگ اپنی خواہش پوری کرنے کے لیے باہم لڑتے اور جدوجہد کے باوجود خواہ مخواہ کچھ چیزوں کو دوسری چیزوں سے بہتر تصور کر لیتے ہیں۔ اس قسم کی جدوجہد اور کوشش بے مقصد اور لا حاصل ہے، کیونکہ تمام چیزیں ایک جیسی بے تعلق اور غیر اہم ہیں۔ تندرستی اور بیماری، موت اور حیات کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ تاہم، اگر ہم عمل کرنے پر مجبور ہوں تو یقیناً امکان، رائے، دستور اور ضابطے کو ہی بنیاد بنائیں گے، لیکن ان کسوٹیوں کی سچائی پر کسی یقین کے بغیر۔

پائرہو کے فلسفہ تفکیکیت کو مختصر ایوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ: چیزوں کی اصلیت کو جاننا ممکن نہیں، چنانچہ معروضی علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ولی کے لیے ضروری ہے کہ وہ چیزوں کے متعلق کوئی رائے نہ رکھے۔ اسی طرز عمل میں خواہشات سے آزادی، ذہنی طمانیت، روحانی سکون جیسی اعلیٰ ترین انسانی خصوصیات مضمحل ہیں۔ پائرہو کی تعلیمات نے ”نئی اکادمی“ اور رومن تفکیکیت پر اثرات مرتب کیے۔



اپی تھورس

پیدائش: 341 قبل مسیح
وفات: 270 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: ”فلسفہ لذتیت“

اپنی قورس

یونانی فلسفی اور فلسفہ لذتیت کا بانی اپنی قورس ساموس کے ایک آتھنی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اُس کا سکول ٹیچر باپ نیوکلئس اور ماں کا تعلق ایک ہی گاؤں سے تھا۔ اپنی قورس نے 14 برس کی عمر میں فلسفہ کا مطالعہ شروع کیا۔ ساموس کے افلاطونیت پسند پامپلیئس کو اُس کا سب سے پہلا اُستاد بتایا جاتا ہے۔ تاہم، اپنی قورس کا اپنا یہ بیان زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ وہ تین سال تک آئیونیا کے شہر Teos میں پڑھتا رہا جہاں اُس کا اُستاد Nausiphanes ڈیما کرئیس کا شاگرد رہ چکا تھا۔ شاید اپنی قورس کا نظریہ ایٹم اسی اُستاد کے اثرات کا نتیجہ تھا۔ اُس نے ایٹمی نظریہ کو طبیعیات کو مطالعہ کرنے کی بجائے ایک فلسفیانہ نظام کی بنیاد بنایا اور اخلاقی مقاصد پورے کرنا چاہے۔

18 برس کی عمر میں اپنی قورس دو سالہ فوجی تربیت حاصل کرنے (جو ہر آتھنی شہری پر لازم تھی) ایتھنز گیا۔ وہاں اُس نے ضرورثینو کرئیس اور ارسطو کو سنا ہوگا۔ 322 ق م میں وہ اپنے باپ کے پاس واپس کولونون گیا اور پڑھانا شروع کر دیا۔ اُس نے 311 قبل مسیح میں جزیرہ لسبوس میں مانتی لینے کے مقام پر ایک فلسفیانہ مکتب کی بنیاد رکھی اور دو یا تین برس بعد لپساکس (ترکی) میں ایک مکتب کا سربراہ بنا۔ 306 ق م میں واپس ایتھنز آنے کے بعد وہ مستقل طور پر وہیں قیام پذیر ہو گیا اور پیردکاروں کی ایک جماعت کو اپنے نظریات پڑھانے لگا۔ تعلیمی محفلیں اپنی قورس کے گھر کے باغ میں ہوتی تھیں، لہذا اُس کے پیروکاروں کو ”باغ کے فلسفی“ کہا جانے لگا۔ بہت سے مرد اور عورتیں اُس کے باغ میں آتے۔ کچھ ہی عرصہ بعد اُن مہینہ سرگرمیوں کے متعلق چرمیکوئیاں ہونے لگیں۔ سارے یونان اور ایشیائے کوچک سے طلباء اپنی قورس کے سکول میں آتے اور اُس سے عقل و دانش کی باتیں سنتے۔

اپنی قورس نے کافی کچھ لکھا۔ تیسری صدی عیسوی کے مورخ اور سوانح نگار ڈیوجینز کے مطابق اُس نے اپنے پیچھے 300 مسودات چھوڑے جن میں طبیعیات پر 37 مقالے اور محبت، عدل، دیوتاؤں اور دیگر موضوعات پر تحریریں شامل تھیں۔ اُس کی تحریروں میں سے صرف تین خطوط اور چند ایک شذرے ہی (ڈیوجینز کے توسط سے) ہم تک پہنچ پائے ہیں۔ اپنی قورس کے نظریات کے متعلق معلومات کے دیگر اہم ماخذ رومن مصنفین سسر، سینیکا، پلوٹارک اور لوکرٹیس کی تحریریں ہیں۔

اپنی قورس کی نظر میں فلسفہ زندگی بسر کرنے کا فن تھا، اور اس کا مقصد مسرت کو یقینی بنانے کے ساتھ ساتھ اسے حاصل کرنے کے ذرائع فراہم کرنا بھی تھا۔ جہاں تک سائنس کا معاملہ ہے تو اُس نے صرف عملی پہلو کو مد نظر رکھا۔ تاہم، جب بھی ممکن ہوا وہ اس سے دامن بچا گیا۔ وہ لکھتا ہے: ”اگر ہم آسمانی مظاہر اور موت کے متعلق اپنے شکوک کے ہاتھوں اذیت

”میں نے مجمع اکٹھا کرنے کی خواہش کبھی نہیں؛ کیونکہ جو کچھ میں جانتا ہوں وہ ہجوم کو پسند نہیں آتا؛ اور ہجوم جو پسند کرتا ہے وہ میں نہیں جانتا۔“

اپنی قورس

میں مبتلا نہ ہوتے اور دکھ و خواہشات کی حدود کو سمجھنے میں ناکامی ہمیں پریشان نہ کرتی تو ہمیں فطری سائنس کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ ”پھر بھی اپنی تئیسویں صدی کا فلسفہ ”طبیعیات“ اور ”اخلاقیات“ کے دو واضح حصوں میں منقسم ہے۔

اس نے دنیاوی معاملات میں دیوتاؤں کی مداخلت کے تصور کو مسترد کیا، اور مادے کی ابدیت کو تسلیم کیا جو اپنے اندر ہی فعالیت کا منبع رکھتا ہے۔ اُس نے لیویس پلس اور ڈیما کرٹس کے نظریہ جوہریت (Atomism) کو نئی صورت دی اور اُس میں اپنی طرف سے بھی کچھ تبدیلیاں پیدا کیں۔

اپنی تئیسویں صدی میں برابری پر حرکت کرتے ہوئے ایٹموں کے خوردرو (داخلی طور پر مشروط) انحرافات کا تصور متعارف کروایا۔ یہ تصور لزوم اور اتفاق کے اندرونی تعلق کے ایک زیادہ عمیق نکتہ نظر کی بنیاد بنا — ڈیما کرٹس کی مشینی لزومیت کے ساتھ مقالہ میں ایک قدم آگے کی جانب۔ اپنی تئیسویں صدی میں جی جی جی کا حامی ہے۔ احساسات بالذات درست اور حقیقی ہیں، کیونکہ وہ معروضی حقیقت سے آتے ہیں، اصل غلطی اُن احساسات کی تعبیر میں ہے۔ اپنی تئیسویں صدی نے احساسات کا ماخذ نیم مادیت پسندانہ انداز میں بیان کیا: اشیاء اور اجسام کی سطح سے خارج ہونے والے نہایت خفیف ذرات کا متواتر بہاؤ حیاتی اعضاء میں داخل ہوتا اور چیزوں کی شے نہیں پیدا کرتا ہے۔ علم کا مقصد انسان کو لاعلمی اور توہمات، دیوتاؤں اور موت کے خوف سے نجات دلانا ہے۔ اس کے بغیر مسرت نہیں مل سکتی۔

اخلاقیات میں اپنی تئیسویں صدی کی تسخیر اور روحانی مسرت کی طمانیت بخش حالت حاصل کرنے کے انفرادیت پسندانہ تصور پر مبنی مسرتوں کو قابلِ توجہ قرار دیتا ہے۔ انسان کے لیے سب سے زیادہ منطقی حالت فعالیت نہیں بلکہ مکمل سکون اور طمانیت ہے۔

”بارغ“ میں اپنی تئیسویں صدی کی جگہ مانتی لینے کے ہر مارکس نے سنجالی اور اُس کی جگہ پولی سٹرائٹس آیا۔ ان دونوں سے زیادہ اہمیت میٹروڈورس اور کولٹس کی ہے۔ دوسری صدی عیسوی کے اپنی تئیسویں صدی میں دیوید ہارٹس کا نام قابلِ ذکر ہے۔ مگر اپنی تئیسویں صدی کا فلسفہ کئی صدیوں تک موجود رہنے کے باوجود ترقی نہ کر سکا۔ ہیگل اور کچھ دیگر فلسفیوں نے اُس کے مادیت پسندانہ نکتہ نظر کو تو ذمہ دار اپنے عینیت پسندانہ فلسفے میں استعمال کیا۔



پنجابی

پیدائش: دوسری صدی قبل مسیح
وفات: دوسری صدی قبل مسیح
ملک: ہندوستان
اہم کام: ”یوگ سوتر“

پتجلی

پتجلی مقولوں (Aphorisms) کے ایک مجموعے ”یوگ سوتر“ کا مولف اور مرتب ہے۔ اُس کی زندگی کے بارے میں کوئی معلومات دستیاب نہیں۔ کچھ محققین تو اُس کا دور بھی پانچویں صدی قبل مسیح کا بتاتے ہیں۔ سنسکرت کے لفظ ”یوگ“ سے مراد خود کو بندھنوں اور مصائب سے آزاد کرانے اور استحکام حاصل کرنے کا طریقہ ہے۔ قبل از تاریخ کے ہندوستان میں بدھ کی طور پر یہ لفظ انسانی تکالیف کی وجوہ کے حوالے سے استعمال ہوتا تھا۔ یوگ کے 19 مکاتب فکر تسلیم کیے جاتے ہیں۔ پتجلی کا ”یوگ سوتر“ (یوگ کا کتابچہ) ہندوستانی مکتبہ یوگ میں پہلا اہم کام ہے جو مقولوں کی صورت میں حتمی مقصد—یعنی روح کو دنیاوی بندھنوں سے نجات دلانا—کے حصول کی ہدایات دیتا ہے۔ پتجلی کو ہی ان سوتروں کا مصنف مانا جاتا ہے۔

”یوگ سوتر“ چار حصوں (پدوں) میں تقسیم ہے۔ پہلا حصہ ”سادھی پد“ فطرت اور سادھی کے مقاصد کے بارے میں ہے۔ دوسرے حصے ”سادھن پد“ میں اس مقصد کو حاصل کرنے کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ تیسرا حصہ ”ویموت پد“ یوگ کے داخلی پہلوؤں اور یوگ کے ذریعہ حاصل ہونے والی غیر معمولی اہلیوں کی اہمیت پر بحث کرتا ہے۔ چوتھے حصے ”کیولہ پد“ میں نجات کی نوعیت اور صورتوں پر بحث کی گئی ہے۔

ایک رائے کے مطابق یوگ کوئی فلسفہ نہیں۔ ماضی بعید اور زمانہ حال میں بھی یوگ کو سادھی مکتبہ فکری عملی شکل خیال کیا جاتا رہا ہے۔ سادھی مکتبہ فکری کے مطابق دنیا مادی ہے۔ مادہ (پراکرتی) ساری ہستی کی مطلق بنیاد، ابدی اور واحد ہے۔ پراکرتی کی حرکت بھی اُس کی طرح ابدی ہے۔ کسی شے کا معرض وجود میں آنا یا کوئی مظہر دُعا ہونا مادے کی تخلیق پر دلیل نہیں، جس طرح کسی چیز یا مظہر کی ہستی سے مادے کی ہستی مراد نہیں لی جاتی۔ مادے کی تخلیق یا فنا نہیں کیا جاسکتا۔ مادے کی کلیت جوں کی توں رہتی ہے۔ پتجلی نے ثنائیت پسندانہ مکتبہ فکری سے سادھی فلسفہ کی تفہیم و تعبیر کی: مادہ (پراکرتی) اور روحانیت (پُرش) کو متضاد اصول قرار دیا گیا۔ مخصوص حالات کے تحت مادی اور روحانی اصول باہم مربوط ہو سکتے ہیں، اور وہ لاحقہ و طور پر متنوع اشکال، خواص اور نظام تشکیل دیتے ہیں۔ جسم اور روح کا احتراز، یعنی انسان مادے اور روح کے اعلیٰ اور پیچیدہ ترین امتزاجات میں سے ایک ہے۔ انفرادی انسانی روح (پُرش) مطلق روحانی حقیقت (آتما) کے ایک جزو کے طور پر لافانی ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے پیدائش اور موت کو مادے میں تبدیلیاں سمجھنا چاہیے لیکن ”ہماری ذات“ (روح) میں تبدیلیاں نہیں۔ کوئی موت، جنم مرن کا کوئی طویل چکر موجود نہیں۔ آواگون کا چکر چاہے کتنا ہی وسیع ہو، مگر اس کا اختتامی مرحلہ ضرور آتا ہے، اور جب کامل نجات (موکش) حاصل ہوتی ہے۔ اس کا مطلب ہوا کہ روح بے شمار مرتبہ

”جو لوگ آتما اور دانائی کی شدید خواہش رکھتے ہیں، وہ ان کے قریب ہی منتظر بیٹھی ہوتی ہے۔“

پتجلی

دوبارہ جنم لینے کے ذریعہ روح مادے سے پاک ہوتی جاتی ہے، اور انجام کار مطلق روحانی حقیقت میں سمائی ہے۔“ جیسے قطرہ سمندر میں سما جاتا ہے۔“

پتھلی اُن اولین قدیم مفکرین میں سے ایک تھا جنہوں نے یہ نظریہ تشکیل دیا کہ انسان چار بنیادی اجزا پر مشتمل نظام (کائنات صغیر) ہے۔ معدنیاتی، نباتاتی، حیوانی اور انسانی۔ پتھلی انسان کے ہر ایک جزو ترکیبی کو خود انحصار ہستیاں قرار دیتا ہے۔ معدنیاتی انسان، نباتاتی انسان، حیوانی انسان، اور انسانی انسان۔

معدنیاتی سطح پر انسان صرف اور صرف معدنیاتی بادشاہت کے مواد پر مشتمل ہے۔ یہاں معدنیاتی بادشاہت سے مراد ساری غیر نامیاتی دنیا ہے۔ کرہ ارض اور خلا میں تمام مادی اجسام (ریت کے ذرے سے لے کر سیاروں تک) باہم مربوط ہیں، اور وہ فطری طور پر واحد (اکم) میں سے ظاہر ہوئے اور اُسی میں واپس جاتے ہیں۔ معدنیاتی بادشاہت ازل سے ہی متحرک ہے۔ معدنیاتی انسان معدنیاتی اقلیم کی اعلیٰ ترین پیداوار ہے۔ پتھلی اُسے ایک خود مختار جوہر کے طور پر لیتا ہے۔

نباتاتی بادشاہت نباتاتی انسان کی بنیاد ہے۔ نباتاتی دنیا معدنیاتی بنیادوں کے ساتھ مربوط ہے۔ اُس کی جڑیں مٹی میں سے غذا اخذ کرتی ہیں۔ یہ مادرائے ارض معدنیات یعنی سورج، چاند، ستاروں کے ساتھ بھی منسلک ہے۔ نباتاتی زندگی اسی طور پر معدنیاتی زندگی سے مختلف ہے۔ اول، پودے اپنی تولید کے قابل ہیں۔ جان دار مادہ خود کو بڑھانے اور نسل کشی کرنے کی صلاحیت کا حامل ہے۔ پودا زندہ مادے کی پہلی صورت ہے۔ دوم، پودے معدنیاتی نظام کے مقابلہ میں زیادہ فعال اور مستعد ہوتے ہیں۔ سوم، پودوں کی زندگی کا آہنگ مختلف ہے۔ پودے موسموں اور وقت (دن اور رات) کی تبدیلی کا رد عمل مختلف انداز میں دیتے ہیں۔

حیوانی انسان صرف اعلیٰ معدنیاتی اور نباتاتی بادشاہت میں ظہور پاسکتا ہے۔ پتھلی زور دیتا ہے کہ حیوان کی اعلیٰ ترین خوبی نقل پذیری ہے۔ چلنے، دوڑنے، ریگنے اور اڑنے وغیرہ کی صلاحیت جانور کو ارد گرد کی دنیا کے ساتھ نہایت متنوع تعلقات قائم کرنے کا اہل بناتی ہے۔ وہ سوچنا، یاد رکھنا اور مختلف حالات سے خبردار رہنا سیکھتا ہے۔

انسانی انسان معدنیاتی، نباتاتی اور حیوانی انسان کی تالیف اور آہنگ ہے۔ دیگر تینوں نظام کی اہم ترین خوبیاں انسانی انسان میں مجتمع ہو جاتی ہیں۔ وہ نسل در نسل حاصل ہونے والے تجربات زندگی اور گرد و پیش کی دنیا کی تنظیم کی مدد سے خود کو خود قوانین فطرت سے آزاد کرتا ہے۔ ”وہ ماحول پر اثر انداز ہونا اور اپنی دلچسپیوں اور ضروریات کے مطابق اسے مطیع بنانا شروع کر دیتا ہے۔ وہ زمین میں اہل چلاتا، مویشی پالتا اور مختلف فنون اپناتا ہے۔ اُس کا مستقبل محض اتفاق کی پیداوار نہیں رہ جاتا۔ پتھلی کے خیال میں حقیقی معنوں میں انسانی زندگی اُس وقت شروع ہوتی ہے جب ناگزیریت ختم ہو جائے، جب لڑوم کی اندھی طاقت کا راج نہ رہے، اور روح پر اکرتی (مادے) کے بندھنوں سے آزادی حاصل کر لے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کے بارے میں پتھلی کا نکتہ نظر سماجی کے بجائے کائناتی اور انفرادی ہے۔ لیکن حقیقت میں سماجی تعلقات کا مجموعہ ہی انسان کا جوہر ہے۔ پتھلی اس امر سے آگاہ نہیں تھا، اور نہ ہی ہو سکتا تھا، چنانچہ اُسے انسانی تاریخ کے دھارے کو نظر انداز کرنا اور ایک مجرّد، بے تعلق انسانی فرد کا وجود فرض کرنا پڑا جو اپنے ہی جیسے دیگر افراد کے ساتھ

صرف فطری بندھنوں کے ذریعہ منسلک تھا۔ پتھلی کا یہ خیال ہرگز خلاف توقع نہیں کہ انسان کی زمینی زندگی کے قوانین اور قسمتوں کی تصوری علم الافلاک کی اقلیم میں آتی ہے۔ پتھلی اپنے اس نکتہ نظر میں تباہ نہیں تھا۔ قدیم ہندوستان میں علم الافلاک کو علم کی ایک علیحدہ شاخ سمجھا جاتا تھا اور ماہرین فلکیات اجرام فلکی کے مقام کی بنیاد پر افراد کے مستقبل کے زائچے بنایا کرتے تھے۔

پتھلی کی نظر میں انسان خود متحرک، خود منظم اور خود ہدایتی نظام ہے۔ اس نکتہ نظر میں عمیق منطقی مفہوم موجود ہے جسے انسان کے متعلق جدید سائنس میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔



فیلوجوڈیس

پیدائش: 20 قبل مسیح (اندازاً)
وفات: 50 قبل مسیح (اندازاً)
ملک: یونان، سکندریہ
اہم کام: مذہبی فلسفہ

فیلو جوڈیٹس

فیلو جوڈیٹس عرف فیلو آف سکندر یہ یہودی یہودی فلسفہ کی بنیاد بنایا کہ یونانی فلسفی ہی کہلانے کا حق دار بناتا ہے۔ اُس نے مختلف ماخذوں سے مستعار لیے ہوئے عناصر کو ایک اچھوتا امتزاج دیا۔ وہ غالباً اپنے ہم عصر پال اور یوحنا کی انجیل کے مصنفین پر بھی اثر انداز ہوا۔ فیلو کی سب سے بڑی اہمیت عیسائیت کی فلسفیانہ اور الہیاتی بنیادوں کو ترقی دینے میں ہے۔ کلیسیا نے فیلو کی تحریروں کو محفوظ رکھا لیکن یہودی روایت کو اُس کی فکر میں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اچھا اے وہ فلسفہ کے بقول فیلو مذہبی فلسفہ کا بانی تھا۔

فیلو نے یونانی فلسفہ اور ثقافت کا بغور مطالعہ کیا۔ وہ افلاطون کو بہت احترام کی نظر سے دیکھتا تھا۔ اُس کے فلسفہ نے معاصر افلاطونیت کی نمائندگی کی جس میں روایت کو بھی شامل کر لیا گیا تھا۔

ہم فیلو کی زندگی کے متعلق بہت کم جانتے ہیں۔ اُس نے سکندر یہودی میں زندگی گزاری جہاں اُس وقت تقریباً دس لاکھ لوگ رہتے تھے، جن میں یہودیوں کی سب سے بڑی آبادی (فلسطین سے باہر) بھی مقیم تھی۔ فیلو کا تعلق ایک امیر اور ممتاز گھرانے سے تھا۔ وہ اپنی برادری کے معاملات میں ملوث رہا جس کے باعث فکری زندگی میں تعطل پیدا ہوتا رہا۔ اُسے یہودی وفد کا سربراہ بنا کر 39-40ء میں روم بھیجا گیا۔

فیلو عبرانی اسطورہ کی تفسیر کرنے کے لیے اپنا تشبیہاتی طریقہ کار استعمال کرتا ہے۔ اُس کے فلسفہ کی بنیاد روحانی زندگی کو دنیاوی مسائل سے ممتاز کرنے میں ہے۔ فیلو نے مادی دنیا اور طبعی جسم کو بہ نظر تحقیر دیکھا۔ افلاطون کی طرح اُس کے لیے بھی جسم ”ایک شر انگیز اور مردہ چیز“ تھا۔ فطرتاً بر اور روح کے خلاف سازش کرنے والا۔ لیکن یہ لازمی برائی تھی، چنانچہ فیلو زندگی سے مکمل اجتناب کی حمایت نہیں کرتا۔ اس کے برعکس وہ سب سے پہلے انسانوں کی جانب عملی فرائض پورے کرنے اور دنیاوی املاک کو قابل تعریف کاموں میں استعمال کرنے کی بات کرتا ہے۔ اسی طرح اُس کے خیال میں سرست ناگزیر اور دولت مفید ہے، لیکن ایک پاکباز شخص کے لیے یہ کامل خیر نہیں۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ انسانوں کو درجہ بدرجہ چیزوں کے مادی پہلو سے اجتناب کرنا چاہیے۔ فلسفیوں جیسے کچھ لوگ اپنے ذہنوں کو ابدی حقیقتوں پر مرکوز کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔ اُس کے نزدیک ”حقیقی اور زندہ خدا کے علم“ میں ہی انسان کی حتمی منزل اور مطلق مسرت تھی۔

فیلو نے فلسفے اور دانش کے درمیان تیسری۔ اُس کے خیال میں فلسفہ ”انسانوں کے لیے عظیم ترین بھلائی ہے جسے وہ خدا کی جانب سے استدلال کے تحفے کے باعث حاصل کرتے ہیں۔ یہ دانش سے لگاؤ اور اعلیٰ ترین علم حاصل کرنے کا وسیلہ ہے۔ جبکہ دانش تمام الوہی اور انسانی چیزوں کا علم ہے جو توریت میں موجود ہے۔ چنانچہ موسیٰ توریت کے مصنف کی

”جو لوگ صلے کی امید میں کچھ دیتے ہیں، وہ اصل میں دیتے نہیں بلکہ سودا بازی کرتے ہیں۔“

فیلو

حیثیت میں فلسفے کی معراج تک پہنچا اور براہ راست خدا سے علم سیکھا۔

اُس کا اخلاقی عقیدہ اپنے جوہر میں رواقی (Stoic) ہے اور اس میں پاکیزگی حاصل کرنے کی مستعد کوشش شامل ہے۔ فیلو کی نظر میں انسان بنیادی طور پر مجبور ہے اور خدا ہی روح میں اعلیٰ اہلیتوں کے بیج بوتا ہے۔ لہذا ہم انسان خدا کے آلے ہیں۔ اس کے باوجود انسان واحد ایسی مخلوق ہے جو مل کی آزادی رکھتا ہے، اگرچہ یہ آزادی ذہن کی حدود میں پابند ہے۔

فیلو نے یونانی ”سائنسی“ یا منطقی فلسفہ کو عبرانی صحائف کی خالصتاً اسطوراتی آئینہ یا لوحی کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی۔ ”سائنسی“ نکتہ نظر کی بنیاد کے طور پر وہ ”Timaeus“ میں افلاطون کے بیان کردہ نظریہ دنیا کو استعمال کرتا ہے۔ اُس کا تخلیق کا ماڈل بھی افلاطون سے ماخوذ ہے، لیکن اُس کے خیال میں خدا بذات خود تخلیق کا وسیلہ نہیں، بلکہ لوگوس (Logos) ہے۔ فیلو کے مطابق لوگوس ”مرد خدا“ یا خدا کا سایہ ہے جسے ساری تخلیق کے لیے بطور آلہ اور نمونہ استعمال کیا گیا۔ لوگوس نے بے صفت بے شکل مادے کو چار ازی عناصر میں تبدیل کیا۔ خدا نے اسی جوہر سے ہر چیز تخلیق کی اور خود کسی کو بھی نہ چھو کیونکہ بدہیت اور بد وضع مادوں کو چھونا خدا کے شایان شان نہیں تھا۔

فیلو کے فلسفے پر سب سے زیادہ اثرات افلاطون، ارسطو، توفیثا غورث پسندوں، کلیوں اور رواقیوں کے تھے۔ اُس کا فلسفیانہ نقطہ نظر اس حد تک افلاطونی ہے کہ سینٹ جیروم اور دیگر کلیسیائی فادروں نے اکثر یہ مقبول عام مقولہ بولا: ”یا افلاطون نے فیلو کا رنگ اپنا یا فیلو افلاطون کے رنگ میں رنگا گیا۔“ مگر فیلو نے افلاطون کی تھیوریز میں کافی ترامیم کیں۔ نکوینیات اور اخلاقیات میں وہ ارسطو کا رہن منت تھا۔ اگرچہ فیلو نے اکثر جگہوں پر رواقیوں کی اصطلاحات سے کام لیا، لیکن اُن کے اذکار پر تنقید بھی کرتا رہا۔

ماضی میں محققین نے فیلو کی اہمیت گھٹانے کے لیے اُسے محض ایک دینیاتی عالم اور مبلغ کے طور پر پیش کیا، لیکن 20 ویں صدی کے وسط میں ایک امریکی محقق ایچ اے وولفسن نے بطور مفکر فیلو کا اچھوتا پن منوایا۔ بالخصوص فیلو خدا کی ہستی کے قابل ادراک اور اُس کے جوہر کے ناقابل ادراک ہونے کے درمیان فرق بیان کرنے والا پہلا شخص تھا۔ اپنے نظریہ خدا میں بھی اُس نے اپنی فلسفیانہ عمق دکھائی۔ اس نے خدا کی باطنی محبت کی تفسیر میں بھی ندرت خیال کا مظاہرہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نے انسان کو یہ محبت ودیعت کی اور انسان بھی خدا جیسا بن گیا۔

سیاسی تصویر میں فیلو نے عموماً کہا کہ جمہوریت بہترین طرز حکومت ہے، لیکن جمہوریت سے اُس کی مراد کوئی مخصوص حکومتی نظام نہیں بلکہ کسی بھی حکومت کے تحت باقاعدگی اور نظم و ضبط ہے جس میں تمام انسان قانون کے سامنے برابر ہیں۔

سکندر یہ میں یہودیوں کے انحطاط کے ساتھ یہودیت پر فیلو کا اثر بھی ماند پڑ گیا۔ یونانی فلسفے نے 1200 سال بعد یہودی فکر پر موسس میمونائیڈز کے کام میں بھی دوبارہ اپنا اثر دکھایا۔ تاہم، ابتدائی کلیسیائی فادروں (سینٹ جان) اور مسلم مفکرین پر فیلو کے فلسفے نے نہایت اہم اثرات مرتب کیے۔



بادراش

پیدائش:	دوسری صدی عیسوی
وفات:	دوسری صدی عیسوی
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	”برہم سوتر“

بادرائن

اُنپنڈ ایک ولی یا صاحب بصیرت شخص کی زبان میں لکھے ہوئے ہیں: شاعرانہ، علامتی اور غیر ختم تکرار والے۔ آج بھی اُن کے الفاظ شدید روحانی تجربے سے بھرپور اور کبھی کبھی گرفت سے باہر بھی ہیں۔ ان عین النظر تحریروں میں ترتیب اور نظم کا فقدان ہے۔ وقتاً فوقتاً ان کی بصیرتوں کو ایک فلسفیانہ نظام کی صورت دینے کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی ہے۔ بادرائن کی شاہکار کتاب ”برہم سوتر“ کی وجہ تصنیف ایک ایسا ہی نظام تشکیل دینا تھا۔ یہ کتاب ویدوں اور اُنپنڈوں کے ساتھ مل کر ہندوستانی آرتھوڈوکس فلسفیانہ روایت متشکل کرتی ہے۔

بادرائن کے بارے میں ہم کچھ بھی نہیں جانتے، حتیٰ کہ اُس کی پیدائش و وفات اور ”برہم سوتر“ لکھے جانے کے سنیں بھی متنازعہ ہیں۔ کچھ محققین نے تو اُس کا دور پانچ سو سال قبل مسیح بھی بتایا، لیکن ”برہم سوتر“ غالباً دوسری صدی عیسوی میں ہی لکھا گیا تھا۔ کتاب میں مذکور دیگر مکاتب کے حوالے اسے دوسری صدی سے پہلے کا قرار دینا ناممکن بناتے ہیں۔ ہم یہاں صرف برہم سوتر پر ہی بات کر سکتے ہیں۔

برہم سوتر کے فلسفہ کی طرف جانے سے پہلے ایک اہم اصول کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے جو اس کے بنیادی قیضوں میں شامل ہے۔ اس اصول کی بنیاد ”شروتی“ اور ”سمرتی“ کے درمیان امتیاز پر ہے۔ شروتی مقدس علم ہے جو ویدک رشیوں کے مذہبی تجربے سے ماخوذ ہو۔ یہ ویدوں اور اُنپنڈوں میں شامل ہے۔ ”سمسار“ (مادی دنیا) سے ماوراء قلم کے حوالے سے اس کی اتھارٹی مطلق ہے۔ سمرتی حافظے، روایت یا استنباط، یا ان کے استخراج کا نام ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شروتی بصیرت اور وجدان ہے، جبکہ سمرتی استدلال پر مبنی ہے۔ شروتی میں عالم اور معلوم کے درمیان فرق ختم ہو کر وہ دونوں ایک بن جاتے ہیں۔ اگر شروتی اور سمرتی کے درمیان کوئی تنازعہ ہو تو ہمیشہ اول الذکر کو نوبت حاصل ہوگی اور یہ اصول ویدانتی آرتھوڈوکسی میں شامل ہوا۔ مغربی فلسفہ میں شروتی سے قریب ترین مشابہہ مظہر مکاشفہ ہے جو یہودی عیسائی روایت میں بالکل شروتی جیسی ہی مطلق اور ناقابل سوال اہمیت رکھتا ہے۔

”برہم سوتر“ کا آغاز ویدک روایت کی ایک اہم ترین بصیرت کے ساتھ ہوتا ہے، کہ حقیقت روزمرہ تجربے کی عام دنیا کا نام نہیں، افراد کی دنیا ملتی طور پر زمان و مکان سے تعلق رکھتی ہے۔ اصل حقیقت ابدی واحد یا مطلق، تغیر سے عاری اور کامل ”برہمن“ ہے جس میں سے ہر ایک چیز کا ظہور ہوا۔ اس قسم کی مابعد الطبیعات کے پیش کردہ بڑے سوالات میں سے پہلا سوال کائنات وجود میں لانے کے لیے برہم کا محرک تلاش کرنا ہے۔ برہمن کی کوئی غیر تسکین شدہ تشائیں نہیں ہے، وہ کامل ہے تو پھر کائنات وجود میں ہی کیوں آئی؟ جواب کا آغاز اس دعوے کے ساتھ ہوتا ہے کہ برہمن کی فطرت ”لطیف“

”انفرادی روح کو برہمن کی کثیر صورتیں نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ایسی صورت میں یا تو برہمن غیر کامل ہوگا، یا پھر ہر ایک روح خدا قرار پائے گی۔“

بادرائن

(آئند) ہے۔ بادرائن یہ نشاندہی کرنے میں بہت محتاط ہے کہ چونکہ برہمن ایک مطلق واحد ہے، اس لیے لطف اُس کا وصف نہیں بلکہ خود برہمن ہے۔ برہمن ناقابلِ پیش لطف ہے۔ کائنات کا ہست ہونا اس لطف کی بے ساختہ فراوانی ہے۔ انسانی زندگی میں اس کی ایک قریب ترین مثال تماشا یا کھیل بازی (لیلا) ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں یعنی چاہیے کہ برہمن غیر سنجیدہ انداز میں عمل کرتا ہے، ایسا سوچنا ”لیلا“ کے تصور کو بہت زیادہ انسانی مفہوم میں لینا ہے۔

حقیقت کو مطلق قرار دینے کے تھیس پر مبنی عقائد ان نظام کچھ عمیق ترین فلسفیانہ مشکلات سے عبارت ہے، اور بادرائن کا اصل مقصد انہی مشکلات سے خبردار کرنا ہوتا ہے۔ یہ دکھاتے ہوئے کہ اُنپشندوں کی بصیرتیں ایک ہم آہنگ اور قابلِ دفاع عمل تشکیل دیتی ہیں۔ مرکزی مسئلہ واحد اور کثیر کا ہے۔ بادرائن نے اسے یوں پیش کیا: مطلق برہمن ابدی، غیر فانی اور کامل ہے۔ لہذا کسی ابدی، غیر فانی اور کامل چیز کا ایک عارضی، فانی اور غیر کامل چیز (یعنی دنیا) کے ساتھ تعلق کیسے ہو سکتا ہے؟ کیا کائنات برہمن کا وصف یا معلول یا اُس کے جلووں کی کثرت ہے؟ اگر برہمن اوصاف کا حامل ہے تو اُس پر تصوراتی امتیازات لاگو کیے جاسکتے ہیں، اور ایک مطلق ہستی کے معاملے میں ایسا ممکن نہیں۔ برہمن کو کائنات کی علت ماننا اُسے قابلِ تبدیل تسلیم کرنا ہے، جبکہ ابدی برہمن ایسا نہیں ہو سکتا۔ اگر کائنات برہمن کے جلووں کی کثرت ہے تو پھر برہمن بھی اس دالے نقائص میں حصہ دار ہوگا، مگر کامل ہستی میں نقص نہیں ہو سکتا۔ انفرادی روح کو برہمن کے ساتھ تعلق کے معاملے میں بھی ایسے ہی سنگین مسائل پیش آتے ہیں۔ انفرادی روح کو برہمن کی کثیر صورتیں نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ایسی صورت میں یا تو برہمن غیر کامل ہوگا، یا پھر ہر ایک روح خدا قرار پائے گی، جبکہ دونوں ہی صورتیں نہیں ہیں۔ اس کے برعکس اگر انفرادی روح برہمن سے مختلف ہے تو ”موکش“ یا نجات کا تصور (یعنی روح اور برہمن کا دھال) بے معنی ہو جاتا ہے: اگر انفرادی روح برہمن سے مختلف ہے تو اس کا برہمن سے دھال برہمن کو تبدیل کر دے گا، اور یہ ممکن نہیں۔ بادرائن کی فلسفیانہ کاوش کا مقصد ان سوالات کے جواب تلاش کرنا ہے۔

وہ برہمن اور کائنات کے بے کم و کاست تعلق کے مسئلے سے آغاز کرتا، اور شروع میں اس مسئلے کو اور بھی سنگین بنا دیتا ہے۔ اُس نے مادی علت اور مستعد علت کے درمیان فلسفیانہ امتیاز کا استعمال کیا۔ مٹی کے پیالے کی مستعد علت کہہ کر مادی علت ہے، پیالے کی مادی علت بے شکل مٹی ہے۔ بادرائن زور دیتا ہے کہ برہمن نہ صرف کائنات کی مستعد علت بلکہ مادی علت بھی ہے۔ کائنات میں برہمن کا درجہ وہی ہے جو مٹی سے بنی چیزوں کے لیے مٹی کا ہے۔ یعنی مادی علت۔ جس طرح سونے کی چیزیں پکھلائے جانے پر صرف سونا رہ جاتی ہیں، اس طرح کائنات واپس برہمن میں سامنے پر اپنی مخصوص خصوصیات کھو دے گی۔ کچھ لوگوں کی نظر میں برہمن کا کائنات کی مادی علت ہونا شاید بے تک ہو، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ عدم سے وجود میں آنے کا عیسائی تصور ہندو فکر میں موجود نہیں۔ تاہم، برہمن کے کائنات کے مادی اور مستعد علت ہونے کا دعویٰ بنیادی مشکل کو مزید بڑھا دیتا ہے، کیونکہ اُس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ عارضی پن اور تبدیلی کا اطلاق برہمن پر ہو سکتا ہے۔ بادرائن کا جواب ”برہمن سوتر“ کے اساسی عقائد میں سے ایک ہے۔ کہ علت اور معلول غیر مختلف ہیں۔ علت اور معلول کو غیر مختلف کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ایک جیسے ہیں۔ شارصن نے ان کا تعلق دیا بتایا ہے جیسا جھاگ، لہروں اور

بلبلوں کا سمندر کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے مٹی اور مٹی کے پیالے والی مثال میں موخر الذکر کر اور الذکر سے مشابہ نہیں لیکن اُس سے مختلف بھی نہیں۔ علتیں اور معلولات غیر مختلف ہونے کی وجہ سے برہمن بھی کائنات سے غیر مختلف ہے۔

اس کے بعد بادرائن اگلے اہم سوال سے نمٹتا ہے۔ طبعی افراد کی ایک دنیا کے ممکن ہونے کے لیے ”مکان“ (Space) موجود ہونا لازمی ہے، کیونکہ طبعی اشیاء مکان میں ہی انفرادی حیثیت اختیار کرتی ہیں۔ سوال پیدا ہوتا کہ آیا مکان ہستی مطلق کے ساتھ ہم ازل ہے یا اس کا معلول ہے: اول الذکر صورت غیر پرکشش ہے کیونکہ اس طرح یہ نتیجہ نکلے گا کہ مکان برہمن کی ایک خصوصیت ہے یا پھر اُس کے ساتھ ہم مطلق ہے۔ اور دونوں ہی صورتیں قابلِ قبول نہیں۔ تاہم، بادرائن اپنے نکتہ نظر کی بنا پر یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ مکان (آکاش) برہمن کا ایک معلول ہے۔

”برہمن سوتر“ نہایت باریک بین اور عظیم فلسفیانہ تحریر اور ایک ایسی روایت کی پیداوار ہے جو کافی ترقی یافتہ، کثر اور دقیق ہو چکی تھی۔ یہ مادرائیت پر مبنی وحدانیت میں ملوث مشکلات کو بیان اور اُن کا حل پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ بلاشبہ بادرائن کی آرا حرفِ آخر نہیں تھیں اور انہیں بہتر بنانے کے لیے ایک پوری فلسفیانہ تحریک موجود رہی ہے۔ شکر، رامن اور مادھو کی سوچ اپنے اپنے انداز میں دکھاتی ہے کہ ان خیالات کو کس طرح مختلف طریقوں سے تنقید کا نشانہ بنایا اور نئے سرے سے واضح کیا گیا۔



ناگ ارجن

پیدائش: دوسری صدی عیسوی (اندازاً)
 وفات: دوسری صدی عیسوی (اندازاً!!)
 ملک: ہندوستان
 اہم کام: منحصر ماخذ کا نظریہ

ناگ ارجن

”اشیا باہمی انحصار کے ذریعے اپنا وجود اور فطرت اخذ کرتی ہیں اور بذاتہ کچھ نہیں۔“

ناگ ارجن

جب بدھ مت نے میٹز مکاتب فکر کی صورت اختیار کرنا شروع کی تو سب سے بڑی تقسیم تھیرودا (ہین یان) اور مہایان مکاتب کے درمیان ہوئی۔ اس کے بعد دونوں مکاتب میں مزید تقسیم کا عمل جاری رہا۔ تھیرودا بدھ مت و سچا شک اور سوتر اتیک مکاتب فکر میں بٹ گیا۔ مہایان بدھ مت نے مدھیا مک مکتبہ فکر اور پھر کوئی ایک صدی بعد یوگا چار مکتبہ فکر پیدا کیا۔ مہایان بدھ مت کی مدھیا مک شاخ کی بنیاد رکھنے اور اسے ترقی دینے کی وجہ سے ہی ناگ ارجن کو شہرت ملی اور وہ ہندوستان کے عظیم ترین بودھی مفکرین میں شمار ہوا۔ ناگ ارجن کی پیدائش اور وفات کے بارے میں کوئی بھی مستند معلومات میسر نہیں۔ وہ 50 تا 200 عیسوی کے دوران ہی فلسفیانہ میدان میں سرگرم رہا ہوگا، لیکن اُس کا دور 300 عیسوی کے آس پاس بتایا جاتا ہے۔ انہی بے یقینیوں کی بنا پر کچھ مفسرین نے رائے ظاہر کی کہ اُس سے منسوب تحریریں صرف اُسی کی نہیں ہوں گی۔ ہمیں دستیاب متعدد سوانحی بیانات آپس میں میل نہیں کھاتے۔ یہ امر معقول طور پر قطعی لگتا ہے کہ وہ جنوبی ہندوستان سے تعلق رکھنے والا ایک برہمن تھا اور اُس کے جوانی کے سال گناہ اور برائی میں لپٹے ہوئے تھے۔ کمار جو کی کبھی ہوئی ایک سوانح میں بتایا گیا ہے کہ پختہ عمر میں پہنچنے پر اُسے ایک قسم کا مکاشفہ ہوا۔ نتیجتاً اُس نے خواہش اور جذبے کو دکھ کی وجوہ تسلیم کر لیا۔ یوں وہ بودھی جماعت کا حصہ بن گیا۔ تہی ذرائع کچھ مختلف کہانی سنا تے ہیں کہ نجومیوں نے ناگ ارجن کی 7 برس کی عمر میں وفات کی پیش گوئی کر دی تھی لیکن وہ بچپن میں ہی بودھی سلسلے میں شامل ہو کر اس تقدیر کو نالتے میں کامیاب رہا۔ اُس کی تحقیقی اور روحانی صلاحیتیں چاہے کسی بھی طریقے سے پیدا ہوئی ہوں، لیکن سبھی محققین مانتے ہیں کہ وہ عیسوی مطالعہ کا رجحان اور گہری بصیرتیں رکھتا تھا۔

ناگ ارجن کی فکر ”پرچنا پارمتا“ (دانش کی کمالیت) نامی تحریروں کی نظیر اور تنظیم پر مشتمل ہے۔ یہ تحریریں بے پناہ لٹریچر کی صورت گری کرتی ہیں جو شنیا (خالی پن) کے عقیدے کا ماخذ بنا۔ شنیا کا عقیدہ بدھ کی تعلیمات میں شامل تھا۔ مگر ناگ ارجن مدھیا مک کے شنیہ واد مکتبہ فکر کا بانی بنا۔ وہ کہتا ہے کہ ارد گرد کی دنیا کی تمام اشیا اور مظاہر کو چار نکتہ ہائے نگاہ سے سمجھا جاسکتا ہے۔

1- جو موجود ہے۔ (مطلق وجود) کیونکہ ہم اُسے دیکھتے، سنتے، چھوتے، سونگھتے اور چکھتے یعنی وہ حیاتی ذرائع سے

قابل تصدیق ہے۔

2- جو نہیں ہے۔ (مطلق لا وجود) جو کچھ عارضی، ناپائیدار، منحصر اور ہرگز رتے لمحے میں متغیر ہے (مثلاً ابدی دھارا یا

مگولا)

3- جو بیک وقت ہے بھی اور نہیں بھی۔ یعنی یہ وجود رکھتا بھی ہے اور نہیں بھی۔

4- جو نہ موجود ہے اور نہ غیر موجود۔ یعنی جو ہست اور نیست میں سے کچھ بھی نہیں۔

ان تمام نکتہ ہائے نظر کو جانب دارانہ اور غیر حقیقی قرار دیتے ہوئے ناگ ارجن نے ایک اپنی تصوری تشکیل دی۔ جسے پرستیہ سمیٹاؤ (مختصر ماخذ کا نظریہ) کہتے ہیں۔ اس تصوری کے مطابق صرف موجود بالذات چیز (یعنی جس کی علت کوئی بیرونی عنصر نہ ہو) ہی حقیقی وجود رکھتی ہے۔

تاہم، زندگی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ارد گرد کی دنیا میں کوئی بھی مظاہر بے علت نہیں، کوئی مطلق طور پر غیر مختصر چیزیں موجود نہیں۔ مادی دنیا کے کسی معروض یا مظہر کا وجود ہمیشہ مخصوص حالات پر منحصر ہے جو بذات خود معروض کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ ناگ ارجن کہتا ہے کہ ”مختصر حقیقت“ کی کوئی حقیقت نہیں۔

دنیا کو حقیقی ماننے والے مخالفین کا جواب دیتے ہوئے ناگ ارجن نے کہا: تجربہ اور استدلال ہمیں حقیقی علم مہیا نہیں کرتے۔ ہمارے ”پرمانوں“ (حیات، اور اکاوت وغیرہ) کا فرائم کردہ ڈیٹا یا شہادت غیر معتبر ہے، کیونکہ کسی ادراک کو درست ثابت کرنے کے لیے ہمیں اس سے جدا اور درست کسی اور چیز کا حوالہ دینا پڑتا ہے۔ لیکن کیا وہ بطور حوالہ استعمال کی گئی چیز بھی حقیقی ہے؟ اس کے لیے ثبوت کی ضرورت ہوگی، کیونکہ اگر وہ حقیقی یا درست نہیں تو اس کی بنیاد پر ہمارا ادراک درست ثابت نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہم دوسری چیز کی سچائی کو کیسے ثابت کریں گے؟ ہمیں اس کام کے لیے کسی تیسری شے کی ضرورت پڑے گی، اور پھر اس تیسری شے کی سچائی بھی ثابت کرنا ضروری ہوگا۔۔۔ یوں یہ سلسلہ غیر ختم طور پر چلتا جائے گا۔

ناگ ارجن نے کہا کہ ساری ہستی کو مطلق یا غیر مطلق قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ کوئی درمیانی (مدھیامک)، بے شکل، بے علت، ناقابل ادراک، ناقابل بیان چیز ہے۔ یعنی خُندیہ (لا شے)۔ کوئی بھی ایسا دھرم موجود نہیں جو خُندیہ نہ ہو۔

ایس راوہا کرشن اور ایس چیٹرجی کی متفقہ رائے کے مطابق مدھیامک نکتہ نظری کی رو سے ”مظاہر کی اس دنیا کے پیچھے ایک ناقابل بیان حقیقت موجود ہے۔“ یہ نقطہ اساسی اہمیت کا حامل ہے کہ مدھیامکوں نے خُندیہ کی تعبیر بطور معروضی حقیقت کی۔ ناگ ارجن کے خیال میں خُندیہ مادے اور روح، معروض اور موضوع، حرکت اور سکون، صورت اور جوہر، مخصوص اور عمومی، محدود اور لامحدود کا اتحاد و اتصال ہے۔ عمومی اور مخصوص، جوہر اور مظہر وغیرہ کی جدلیات مدھیامکوں کے علاوہ کئی دیگر قدیم فلسفیوں کی راہ میں بھی رکاوٹ بنی۔ انہوں نے اس کا حل تلاش کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، مگر ناکام رہے۔

تمام موجودات کی دو دنیاؤں — دنیائے مظاہر (سمسار) اور دنیائے جوہر (خُندیہ) — کے درمیان تقسیم کی مطابقت میں مدھیامکوں نے اپنے نظریہ علم کی بنیاد دو سچائیوں کے وجود پر رکھی — (1) - تجربی، جو دنیائے مظاہر کے لیے کارآمد ہے؛ (2) - ماورائی، جو خُندیہ کے لیے کارآمد ہے۔ ناگ ارجن خُندیہ کے لیے ناقابل بیان، ناقابل ادراک وغیرہ جیسی اصطلاحات استعمال کرنے کے باوجود یقین رکھتا ہے کہ ماورائی سچائی کا ادراک کیا جاسکتا ہے، اور اعلیٰ کے ادراک کی واحد

راہ تجربی سچائی کا علم ہے۔

ایک مختصر مضمون میں ناگ ارجن کی فکر کو سمونا مشکل ہے۔ اس کے خیالات نے ہندوستان، چین، تبت، جاپان اور کوریا میں زبردست اثرات مرتب کیے اور خاص طور پر چینی زین بدھ مت کی تشکیل میں حصہ ڈالا۔ ایشیا کے ساتھ ساتھ مغرب میں بھی اس کا بغور مطالعہ کیا گیا اور مزید تحقیق کی کافی گنجائش موجود ہے۔



پلوٹینس

پیدائش: 205 عیسوی
وفات: 270 عیسوی
ملک: روم
اہم کام: "Enneads"

پلوٹینس

رومن فلسفی اور نوافلاطونیت کا بانی پلوٹینس مصر میں لائیو پولس کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس کی زندگی کے بارے میں معلومات کا واحد ماخذ ایک سوانح ہے جو اُس کے شاگرد اور ایڈیٹر پورفائری نے اپنے استاد کی تحریروں Enneads کے دیباچے کے طور پر لکھی۔ دیگر قدیم ماخذوں سے پورفائری کی فراہم کردہ معلومات کی تصدیق نہیں ہوتی۔ پورفائری پلوٹینس کی زندگی کے آخری چھ برس پر توجہ مرکوز کرتا ہے جب وہ اُس کے ساتھ روم میں رہتا تھا۔ چنانچہ ہم بوزے سقراط کی طرح بوڑھے پلوٹینس کے بارے میں ہی جانتے ہیں۔ اُس کی عقلی اور روحانی ترقی کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔

پورفائری بتاتا ہے کہ پلوٹینس نے کبھی اپنے والدین، نسل یا وطن کے متعلق بات نہ کی تھی۔ چوتھی صدی عیسوی کے ایک مصنف یونانیس کے مطابق وہ لائیو پولس (مصر) میں پیدا ہوا۔ اس امر کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا کہ اُس نے عظیم عروس البلاؤسکندر یہ میں فلسفہ پڑھا۔ ہم یقین کے ساتھ بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ اُس کی زبان یونانی تھی اور اُس نے یونانی تعلیم ہی حاصل کی۔ وہ اپنے انداز فکر اور عقلی و مذہبی عقیدتوں کے اعتبار سے ہیلینیائی ہے۔

اپنی زندگی کے 28 ویں سال میں پلوٹینس نے فلسفہ پڑھنے کی خواہش محسوس کی اور سکندر یہ گیا۔ اُس نے سکندر یہ میں اپنے دور کے ممتاز ترین اساتذہ کے لیکچر سنے جنہوں نے اُسے یاسیت میں مبتلا کر دیا۔ آخر کار ایک دوست اُسے آمونیس "Sacias" کا لیکچر سنوانے لے گیا۔ آمونیس کی گفتگو سننے کے بعد پلوٹینس نے کہا، ”یہ ہے وہ آدمی جس کی مجھے تلاش تھی“ اور اگلے گیارہ برس اُسی کے ساتھ رہا۔

آمونیس قدیم فلسفہ کی تاریخ میں نہایت پراسرار شخصیت ہے۔ لگتا ہے کہ وہ ایک مرتد عیسائی تھا۔ پلوٹینس کا گیارہ برس تک اُس کے ساتھ رہنا حیرت انگیز نہیں۔ قدیم فلسفیانہ مکاتب میں آپ مخصوص مدت کے کورسز کرنے کے لیے ہی داخل نہیں ہوتے تھے۔ آمونیس کے ساتھ رفاقت کے عرصہ کے اختتام پر پلوٹینس رومن شہنشاہ گورڈیان سوم کی مہم میں (فارس کے خلاف) شامل ہوا (242ء) تاکہ فارسیوں اور ہندوستانیوں کے فلسفہ کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کر سکے۔ تاہم، میسوپوٹیمیا میں اس مہم کو تباہ کن انجام سے دو چار ہونا پڑا۔ گورڈیان مارا گیا اور قلب عربی شہنشاہ بن بیٹھا۔ پلوٹینس بڑی مشکل سے جان بچا کر بھاگا اور اپنی اوک پہنچا۔ وہاں سے وہ روم گیا اور چالیس برس کی عمر میں وہیں مقیم ہو گیا۔ اُس دور میں کسی یونانی فلسفی کا مشرقی فکر میں دلچسپی رکھنا غیر معمولی نہیں تھا۔ پلوٹینس کی اپنی فکر بھی ہندوستانی فلسفہ کے ساتھ کچھ واضح مشابہتیں رکھتی ہے، لیکن اُس حقیقت میں کبھی بھی مشرقی یوگیوں کے ساتھ رابطہ نہ ہوا کیونکہ مہم ناکام ہو گئی تھی۔

”خود شناسی میں ہم خوب صورت اور اپنی ذات سے لاعلمی میں بد صورت ہوتے ہیں۔“

پلوٹینس

پلوٹینس کی مرکزی سرگرمی (جس پر اس نے اپنا زیادہ تر وقت اور توانائی خرچ کی) اُس کی تعلیمات تھیں، اور روم میں 10 برس گزارنے کے بعد لکھنے میں مشغول ہو گیا۔ اُس کا مکتب باقاعدہ ”مکتب“ نہیں تھا، البتہ اس کا انداز تعلیم متکلمانہ (Scholastic) نوعیت کا تھا۔ وہ افلاطون یا ارسطو پر سابقہ فلسفیوں کی تحریر کردہ مشروحوں کے اقتباس پڑھ کر سنانا اور پھر اپنے خیالات بیان کرتا۔ تاہم، یہ تعلیمی سیشن دوستانہ اور غیر رسمی تھے، اور وہ غیر محدود بحث مباحثے کی حوصلہ افزائی کرتا۔ یہ مکتب دراصل دوستوں اور مداحوں کا ایک ڈھیلہ ڈھالا حلقہ تھا۔ پلوٹینس نے اپنے مقالے انہی دوستوں کے لیے لکھے، اور پورفائری نے انہیں اکٹھا کر کے Enneads کی صورت دی۔

پلوٹینس اپنی تحریروں میں افلاطون کی تعلیمات کے متعدد پہلوؤں کی وضاحت کرتا: افلاطون کی ”نیکی“، ارسطو کی ”روح“ اور ارسطو کی ”کائناتی روح“ کی تالیف کرتا: اور فلسفے میں تمام باقی ارسطو رجحانات کا منظم طریقے سے جواب دیتا ہے۔ وہ ردائیوں اور اپنی قورس پسندوں کی مادیت پسندی کے خلاف اپنی روحانیت، نئی اکیڈمی کی تشکیلیت کے خلاف علم کے ممکن ہونے کے متعلق اپنی رجائیت سے کام لیتا ہے۔ اُس نے غناسطیوں کی اخلاقی ثنائیت (Dualism) کا جواب وحدانیت سے دیا Eclectics کی تائید (Pragmatism) کا مقابلہ اپنے مطلق اقدار کے عقیدے سے کیا، اور نجومیوں کی تقدیر پرستی کو روکنے کے لیے آزاد ارادے کو برائی کا منبع بتایا۔

اُس کی مابعد الطبیعیات نے موضوعیت اور معرفت کی ثنائیت کا خاتمہ کر دیا۔ حقیقت روحانی ہے، لیکن یہ نہ تو ذہن اور نہ ہی ذہن سے باہر کسی اور چیز کی پیداوار ہے۔ پلوٹینس کے خیال میں خود آگئی کا اتحاد ہی علم اور جاننے کی اہلیت کی ثنائیت کو تشکیل دیتا ہے۔ روح اور روحانی دنیا کا ایک دوسرے کے بغیر کوئی مفہوم نہیں۔

پلوٹینس نے انسان کو جسم، روح اور نفس (Body, Soul & Spirit) میں تقسیم کیا۔ اُس کے مطابق جسم محض مادے پر ہی مشتمل نہیں۔ مادہ ایک متوسط چیز ہے۔ یہ بذاتہ جسم نہیں، کیونکہ جسم مادے اور صورت کا مرکب ہے۔ وسیلہ ہونے کے ناطے اسے بطور ہستی نہیں لیا جاسکتا، چنانچہ اس کی حالت بھی لاشے جیسی ہی ہے۔ ہستی کے پیمانے میں اس کا درجہ سب سے نیچے اور اہمیت کے پیمانے میں بدترین ہے۔ نور سے محروم ”تاریک“، ”خیر سے عاری“، ”اولین شر۔“ اسے روح نے تخلیق کیا۔

کچھ لوگ روح کو جسم کے ساتھ شناخت کرتے اور اسے بھی عارضی / مادی سمجھتے ہیں۔ لیکن روح مرکب نہیں، جبکہ جسم ہے۔ روح میں کوئی تخفیف یا اضافہ نہیں ہو سکتا، جبکہ جسم میں ہو سکتا ہے۔ روح میں تبدیلیاں (مثلاً دانش) جسم پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ نہ ہی جسم روح کی طرح سوچنے اور محسوس کرنے کے قابل ہے۔

نفس یا Spirit بھی روح جیسا حیاتی اصول ہے، مگر ایک برتر سطح پر۔ اگرچہ روح نفس سے کم تر ہے، لیکن یہ اُس کے لیے ایک مضبوطی کشش رکھتی، اسے بہ نظر تحسین اور زیادہ خوب صورت بن جاتی ہے، کیونکہ نفس اور اس کے تحائف ہی اس کی اصل خوبصورتی ہیں۔ جب ہماری استدلالی صلاحیت نفس کے خواص حاصل کر لے تو نہ صرف ہماری خوب صورتی میں اضافہ ہوتا ہے، بلکہ ہم خود بھی نفس بن جاتے ہیں۔

جس طرح انفرادی روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہے، اسی طرح روح عالم قابل محسوس اشیا کی، نیا کے ساتھ منسلک ہے۔ پلوٹینس دنیا کے متعلق ہمارے علم کو محض رائے قرار دیتا ہے۔ حیاتی دنیا کی تخلیق روح عالم نے کی۔ اُس کے مطابق فطرت روح عالم کی تشکیلی قوت ہے۔ یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ روح عالم نے کائنات کیوں تخلیق اور خالق آخر تخلیق کرتا ہی کیوں ہے۔

پلوٹینس کے فلسفیانہ نظام کی بنیاد کافی حد تک افلاطون کے نظریے ”ایمان“ (Ideas) پر تھی۔ لیکن افلاطون ازلی اعیان کو معبود مطلق اور مادی دنیا کے درمیان وسیلہ فرض کرتا ہے، جبکہ پلوٹینس نے صدور (Emanation) کا نظریہ قبول کیا۔ اس نظریے کے مطابق ہستی مطلق یا واحد سے مخلوق کی جانب تو متواتر نشر ہوتی رہتی ہیں۔ اس منتقلی کا پہلا وسیلہ nous یا عقل محض ہے جس میں سے روح عالم صادر ہوئی۔ پھر روح عالم میں سے انسانوں اور جانوروں اور انجام کار مادے کا ظہور ہوا۔ چنانچہ انسان دو دنیاؤں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک حیات کی دنیا اور دوسری عقل کی دنیا۔ چونکہ مادہ تمام شر کی علت ہے، اس لیے زندگی کا مقصد حیات کی مادی دنیا سے نجات ہونا چاہیے۔ لہذا لوگوں کو چاہیے کہ وہ تمام دنیاوی مفادات چھوڑ کر عقلی مراقبے کی راہ اختیار کریں۔ تطہیر اور فکر کو استعمال کرنے کے ذریعہ لوگ nous کی بصیرت پا سکتے ہیں۔ اور انجام کار واحد یعنی خدا کے ساتھ مکمل اور وجدانی وصال ممکن ہے۔ پلوٹینس نے اپنی زندگی کے دوران متعدد مواقع پر اس آلوہی وجدان سے گزرنے کا دعویٰ کیا۔



مانی

پیدائش: 216 عیسوی (اندازاً)

وفات: 276 عیسوی (اندازاً)

ملک: فارس

اہم کام: مانی مت

مانی

ایران کے قدیم مانوی مذہب کا بانی مانی جنوبی بابل (موجود عراق) کے ایک اعلیٰ فارسی خاندان میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ پائیک ہمدان کا رہنے والا تھا اور ایک مذہبی جماعت میں شامل ہو گیا جو پرہیزگار طرز عمل کی حامی تھی۔ نخیال کی طرف سے مانی کا تعلق پارٹھیا کے معزول شاہی خاندان کے ساتھ جڑتا تھا۔ مانی کی زندگی کے بارے میں معلومات کا ماخذ اُس کی اپنی ہی تحریریں اور مذہبی روایات معلوم ہوتی ہیں۔ اُس نے اپنے پیدائشی علاقے میں ہی پرورش پائی اور مشرقی آرامی زبان بولتا تھا۔ بچپن اور جوانی میں دوسرے اُس نے ایک فرشتے کو خواب میں دیکھا جس نے اُسے ایک نئے مذہب کی تبلیغ کرنے کو کہا۔

وہ ہندوستان (غالباً سندھ اور توران) گیا اور اپنے پیروکار بنائے۔ واپسی پر نئے فارسی بادشاہ شہر اول کی جانب سے عزت و احترام ملنے پر اُسے فارسی سلطنت میں اپنے نئے مذہب کی تعلیمات پھیلانے کی اجازت حاصل ہو گئی۔ مانی کی زندگی کے ان سالوں کے متعلق بہت کم کچھ معلوم ہے۔ اُس نے غالباً سلطنت کے مشرقی علاقوں میں کافی سفر کیے، لیکن بعد کی روایات میں اُس کا شمال مشرق کی طرف جانا درست نہیں لگتا۔ تاہم، فارسی بادشاہ بہرام اول کے دور حکومت میں وہ زرتشتی پروردہتوں کے حملوں کا نشانہ بنا اور بادشاہ نے اُسے چندیش پور میں قید کر دیا۔ وہ 26 طویل مقدمات سے گزرنے کے بعد فوت ہو گیا۔ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے حکم پر اُسے سزائے موت دے دی گئی ہو۔

مانی نے تیسری صدی عیسوی کے فارس میں شائیت پسندانہ مذہبی تحریک کی بنیاد رکھی۔ یعنی یہ عقیدہ کہ دنیا روح اور مادے کا ادغام ہے اور روح اور مادہ بالترتیب خیر اور شر کے نمائندے ہیں۔ پیروکاروں نے مانی کو ”نور کا پیغمبر“ اور مطلق ”نور و ہندہ“ جیسے القابات سے نوازا۔ اگرچہ مانویت کو کافی عرصے تک ایک سبکی لادینیت قرار دیا جاتا رہا، لیکن یہ بجائے خود ایک مذہب تھی جس نے اپنے عقائد کی ہم ربطی اور جماعتی ڈھانچے کی وجہ سے ساری تاریخ کے دوران اتحاد اور انوکھا کردار قائم رکھا۔

مانی نے خود کو پیغمبروں کے طویل سلسلے میں (جس کا آغاز آدم سے ہوا، اور بدھ، زرتشت و مسیح بھی اسی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے) آخری جانشین قرار دیا۔ اُس نے حقیقی مذہب کے سابقہ مکاشفوں کو محدود طور پر موثر خیال کیا کیونکہ وہ مقامی نوعیت کے تھے اور لوگوں کو صرف ایک زبان میں اُن کے متعلق بتایا گیا۔ مانی خود کو ایک عالم گیر پیغام کا مبلغ سمجھتا تھا جسے تمام دیگر مذاہب کی جگہ لینا تھی۔ بگاڑ سے بچنے اور عقائد ان اتحاد یقینی بنانے کی خاطر اُس نے اپنی تعلیمات کو تحریری صورت دی اور اپنی زندگی کے دوران ہی انہیں شریعت کا درجہ دے دیا۔

مانویت کا بنیادی عقیدہ کائنات کو خیر اور شر کی دو متضارب اقلیم میں شائیت پسندانہ انداز میں تقسیم کرنا ہے: نور (یا

”نور کی سلطنت جس پر خدا کی حکومت ہے، اور ظلمت کی سلطنت جس کا حکمران شیطان ہے، دونوں اقلیم بالاصل بالکل الگ تھیں۔“

مانی

روح) کی سلطنت جس پر خدا کی حکومت ہے؛ اور ظلمت (یا مادے) کی سلطنت جس کا حکمران شیطان ہے۔ دونوں اقلیم بالاصل بالکل الگ تھیں، لیکن ابتدائے آفرینش میں آنے والی ایک تباہی میں ظلمت کی سلطنت نے نور کی سلطنت پر حملہ کیا اور دونوں باہم مل کر دائمی جدوجہد میں مشغول ہو گئیں۔ نسل انسانی اسی جدوجہد کا نتیجہ اور ایک کائنات صغیر (Microcosm) ہے۔ انسانی جسم مادی، اور لہذا اثر ہے؛ انسانی روح روحانی، اُبی نور کا ایک ٹکڑا ہے اور اسے جسم و دنیا کی قید سے نجات دلانا لازمی ہے۔ راہ نجات کی کنجی نور کی سلطنت کا علم ہے جو اُلوی پیغام بروں کے ایک سلسلے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں بدھ اور مسیح، اور آخر میں مانی آتا ہے۔ پیغام بروں کے ودیعت کردہ علم کی مدد سے انسانی روح مادی خواہشات کو تسخیر کر سکتی ہے۔ روح کی جسم میں قید کا باعث بننے والی ان مادی خواہشات کو فتح کر کے اُلوی اقلیم تک رفعت پانا ممکن ہے۔

مانوی مذہبی جماعت ابتدا سے ہی زور دار تبلیغی سرگرمی میں مشغول ہو گئی تاکہ دنیا کو اپنا پیروکار بنا سکے۔ مانی نے اپنی تحریروں کے دیگر زبانوں میں تراجم کی حوصلہ افزائی اور ایک وسیع الہی تبلیغی پروگرام ترتیب دیا۔ مانویت بڑی تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف رومن سلطنت تک پہنچی۔ یہ مصر سے سارے شمالی افریقہ میں گئی (جہاں نوجوان آگسٹائن کچھ عرصہ کے لیے اس کا پیروکار بن گیا) اور چوتھی صدی عیسوی کی ابتدا میں روم میں اپنے اثرات دکھانے لگی۔ چوتھی صدی عیسوی مغرب میں مانویت کی توسیع کا زمانہ عروج تھا، جب گال اور سین میں اس کے مراکز قائم ہوئے۔ البتہ رومن ریاست اور عیسائی کلیسیا کی جانب سے شدید مخالفت کے باعث پانچویں صدی کے آخر تک مغربی یورپ سے اس کا تقریباً مکمل طور پر صفایا ہو گیا، اور چھٹی صدی میں سلطنت کے مشرقی حصے نے بھی اس سے آزادی حاصل کر لی۔

مانی کی اپنی زندگی کے دوران اُس کا مت فارسی ساسانی سلطنت کے مشرقی صوبوں تک پھیلا۔ خود فارس میں مانوی برادری نے شدید تادیبی کارروائیوں کے باوجود خود کو قائم رکھا۔ حتیٰ کہ دسویں صدی میں عباسی کارروائیوں نے انہیں سر قند جانے پر مجبور کر دیا۔ قرون وسطیٰ کے دوران یورپ میں نام نہاد مانوی فرقے وجود میں آئے۔ تاہم، مانی کے مذہب کے ساتھ اُن کے براہ راست روابط کے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے۔

مانی نے حقیقی معنوں میں عالمگیر اور کائناتی مذہب قائم کرنے کی کوشش کی، کہ جو سابقہ الہامات (بالخصوص زرتشت، بدھ اور مسیح) کی تمام جزوی سچائیوں کو یکجا کر دے۔ تاہم، اس مذہب نے ایک ایسی سچائی کو کھوجا جو مختلف ثقافتوں کی مطابقت میں متنوع صورتیں اختیار کر سکتی ہو۔ چنانچہ اس لحاظ سے مانویت ایرانی اور ہندوستانی مذاہب، عیسائیت، بدھ مت اور تاؤ مت جیسا ہے۔

مانی مت اپنی تہ میں ایک قسم کی غناسطیت (Gnosticism) تھا — ایک ثنائیت پسند مذہب جس نے روحانی حقیقت کے خصوصی علم (gnosis) کے ذریعہ راہ نجات پیش کی۔ غناسطیت کی تمام صورتوں کی طرف مانی مت نے بھی تعلیم دی کہ یہ دنیا ناقابل برداشت طور پر دردناک اور بنیادی طور پر شر سے عبارت تھی۔

داخلی بصیرت یا gnosis انکشاف کرتا ہے کہ خدا کی فطرت میں حصہ داروں شر انگیز مادی دنیا کی پستیوں کا شکار

ہو چکی ہے اور روحانی یا عقلی (nous) بصیرت کے ذریعہ اسے نجات دلانا ضروری ہے۔ خود کو جاننا اپنی حقیقی ذات کو کھوجنا ہے، جو قبل ازیں (جسم اور مادے کی آلائشوں کے باعث) لاعلمی اور خود آگہی کے فقدان کے اندھیروں میں ملوث ہوتی ہے۔ مانی مت میں خود کو جاننے کا مطلب اپنی روح کو خدا کی فطرت میں حصہ دار کے طور پر دیکھنا ہے۔ علم کسی انسان کو یہ جاننے کے قابل بناتا ہے کہ وہ مادی دنیا میں اپنی رزائل حالت کے باوجود ابدی اور باطنی بندھنوں کے ذریعہ مادی دنیا کے ساتھ متحد ہے۔ چنانچہ علم واحد وسیلہ نجات ہے۔

حقیقی فطرت اور انسانیت، خدا اور کائنات کا باعث نجات علم مانی مت کی پیچیدہ اسطوریات میں بیان کیا گیا ہے۔ تفصیلات سے قطع نظر، اس اسطوریات کا بنیادی موضوع مستقل ہے: روح گراوٹ کی شکار اور شر انگیز مادے کی آلائش میں مبتلا ہے اور اسے روحانی دانش آزادی دلاتی ہے۔



وسو بندھو

پیدائش: چوتھی صدی عیسوی کا آخر
 وفات: پانچویں صدی عیسوی کا نصف
 ملک: ہندوستان
 اہم کام: ”ابھیدھرم کوش بھاشیہ“

وسو بندھو

وسو بندھو ایک ممتاز بودھی استاد اور ہندوستان میں مہایان بدھ مت کی ترقی و ترویج میں اہم ترین کردار ادا کرنے والے مفکرین میں سے ایک تھا۔ اگرچہ اُسے اور اُس کے بھائی کو بعد کے بودھیوں نے یوگا چار مکتبہ کے بانیوں کے طور پر سراہا، لیکن اُس کی یوگا چار سے پہلے کی تحریروں — مثلاً ”ابھیدھرم کوش“ اور اُس کی تفسیر ”ابھیدھرم کوش بھاشیہ“ — کو شاہکار تصور کیا جاتا ہے۔ اُس نے متعدد دسوتروں کو شرحیں، منطق پر کتب، بھگتی شاعری اور کچھ فلسفیانہ مقالے بھی لکھے۔ ان میں سے کچھ ایک تحریریں اصلی سنسکرت صورت میں دست برد زمانہ سے بچی رہیں، لیکن بہت سی دیگر صرف چینی اور تبتی تراجم کی صورت میں ملتی ہیں۔ وسو بندھو ایک کثیر الجہت مفکر تھا۔

وسو بندھو کی زندگی کا اہم ترین اور واحد مکمل بیان چین میں یوگا چار فلسفے کے مرکزی مقلدین میں سے ایک پر ماتھ (499 تا 569 عیسوی) نے ”گردوسو بندھو کی زندگی“ کے زیر عنوان چینی زبان میں مرتب کیا تھا۔ یہ چینی ”تری پٹک“ میں محفوظ ہے اور 1904ء میں اس کا انگریزی میں ترجمہ ہوا۔

وسو بندھو پرش پور (موجود پشاور) میں پیدا ہوا۔ اُس زمانے میں یہ شہر گندھارا ریاست کا حصہ تھا۔ تبتی مورخ تاراناٹھ کے مطابق وسو بندھو کی پیدائش سے ایک سال قبل اُس کا بڑا بھائی بودھ بھکشو بن گیا تھا۔

وسو بندھو اور اسانگا کو آپس میں سوتیلے بھائی بھی بتایا جاتا ہے (کہ اسانگا کا باپ کشتریہ اور وسو بندھو کا باپ برہمن تھا)۔ وسو بندھو کا باپ درباری پروہت اور ویدوں کا عالم تھا۔ عین ممکن ہے کہ وہ شیلاد تیلچے کے شک بادشاہوں کے دربار میں عہدیدار ہو جو اُس وقت پرش پور میں حکمران تھے۔ زندگی کے ابتدائی برسوں میں وسو بندھو نے ضرور اپنے باپ کے ذریعہ برہمنی روایت کے علاوہ نیا یہ اور ویششکا سے تعارف حاصل کر لیا ہوگا۔ اُس کی فکر ان دونوں نظام ہائے فکر سے متاثر ہے۔

نوجوان طالب علم وسو بندھو نے اساتذہ کو اپنی ذہانت اور حاضر جوابی سے بہت حیران کیا۔ پر ماتھ نے اُس کے استاد کا نام بدھ متر لکھا ہے۔ اُس دور کے گندھارا میں غالب بودھی مکتبہ فکر ویششکا (جسے سرواستیوا بھی کہتے ہیں) تھا۔ وسو بندھو سرواستیوا دھرم کے متکلمانہ نظام کا مطالعہ کیا۔ ابتدا میں وہ ”مہا و بھاشا“ سے کافی متاثر ہوا۔ تاہم، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ بھاشکا مابعد الطبیعیات کی کارآمد حیثیت پر شکوک کا شکار ہو گیا۔

اسی دور میں وسو بندھو شاید اپنے استاد منور تھ کے ذریعہ بودھیوں کے ایک گروپ سوترا نگوں سے متعارف ہوا جو بدھ کے اقوال کے سوا ہر ایک چیز کو مسترد کرتے تھے۔ پرش پور میں سوترا تک روایت بہت مضبوط ہونے کا امر اس خیال سے

”معرفت کہیں اور نہیں بلکہ صرف اور صرف شعور میں جلوہ گر ہوتی ہے۔“

وسو بندھو

حمایت یافتہ ہے کہ دوسری صدی عیسوی کے فلسفی دھرم ترات نے یہیں جنم لیا۔ ویسٹھا شک مکتبہ فکر کا اصل مرکز گندھارا کی بجائے کشمیر تھا جہاں کے حکمران اہل گندھارا کو نیم کافر سمجھتے تھے۔ چنانچہ وسو بندھو نے ویسٹھا شک تعلیمات کا قریب سے مطالعہ کرنے کی خاطر دیوانے کے بھیس میں کشمیر جانے کا فیصلہ کیا۔ وسو بندھو چار سال تک کشمیر میں مختلف اساتذہ کے پاس مطالعہ کرنے کے بعد واپس پرش پور آیا۔ اُس دور میں وہ کسی بھی مخصوص سلسلے سے وابستہ نہ تھا۔ وہ بدھ مت کے متعلق لیکچر دے کر زندگی گزارنے کے ذرائع حاصل کرنے لگا۔ روایت کے مطابق وہ دن کے وقت ویسٹھا شک فلسفہ پر لیکچر دیتا اور رات کے دوران اس کے لیکچر کو شعروں میں ڈھال لیتا۔ ان چھ سو سے زائد نظموں (کاریکا) میں سارے نظام فکر کا خلاصہ موجود ہے۔ اس نے اپنی کتاب کا نام ”ابھیدھرم کوش“ (ابھیدھرم کا خزانہ) رکھا۔

”ابھیدھرم کوش“ میں وسو بندھو تسلیم شدہ 75 دھرموں (تجربے کے بنیادی اجزاء) کا تجزیہ کرتا ہے جو بودھی حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ اُس نے انہیں گیارہ قسم کی ”مادی صورتوں“ میں تقسیم کیا جو ذیل میں دی جا رہی ہیں۔

- پانچ حیاتی اعضاء اور اُن سے متعلق اشیاء۔
- ادوی چستی یعنی نیت یا ارادہ۔
- چت یعنی ذہن۔
- دس اقسام کی مہا بھومکا یعنی اہم بنیادیں، مثلاً خواہش، ذہنی بیداری، توجہ وغیرہ۔
- دس اقسام کی کوشل مہا بھومکا، یعنی مفید، اہم بنیادیں، مثلاً عقیدہ، جوش، متانت، عدم تشدد، طمانیت۔
- چھ اقسام کی کلیش مہا بھومکا یعنی ذہنی انتشار کی اہم بنیادیں، مثلاً تذبذب، لاپرواہی، بے چینی۔
- دو اقسام کی اکوشل مہا بھومکا یعنی غیر مفید اہم بنیادیں مثلاً بے حیائی اور بے خوئی۔
- دس اقسام کی پرتیا کلیش مہا بھومکا یعنی ثانوی ذہنی انتشار کی اہم بنیادیں، مثلاً غصہ، دشمنی، رشک، غریب دہی وغیرہ۔

- آٹھ اقسام کی انتیا مہا بھومکا، یعنی درمیانی اہم بنیادیں، مثلاً بچھتاوا، تکبر، کج روی، شک وغیرہ
- چودہ اقسام کے چت و پریکت سمسکار دھرم یعنی ذہن سے غیر منسلک مجسم بندھن، مثلاً قوت حیات، پیدائش، انحطاط، ناپائیداری وغیرہ۔

■ اور تین اقسام کے اسمسکرات دھرم یعنی غیر مشروط دھرم، مثلاً ادراک تفہیم کے ذریعہ بندھنوں سے آزادی۔

”ابھیدھرم کوش“ میں ان 75 دھرموں کی تعریفات اور باہمی تعلقات بیان کرنے کے علاوہ اُن کی ”کرمک“ خصوصیات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ وسو بندھو نے غلطی تھیوریز، ٹکوینیات، مراقبہ کی مشقوں، ادراک کے نظریات، کرم، آواگون اور ”بدھ“ کی حالت پر بھی روشنی ڈالی۔ چونکہ ابھیدھرم کوش مہا ویسٹھا شک کے نظریات کا ایک فصیح خلاصہ تھی، اس لیے کشمیری سر استیوادی اس میں اپنے تمام عقائد کا منظم بیان دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ چنانچہ انہوں نے وسو بندھو سے ایک نثری شرح (بھاشیہ) بھی لکھنے کی درخواست کی۔ تاہم، لگتا ہے کہ ابھیدھرم کوش لکھنے کے بعد وسو بندھو کا ویسٹھا شک تعلیمات

کے متعلق نظریہ بدل گیا۔ نتیجتاً اُس نے ”ابھیدھرم کوش بھاشیہ“ لکھی۔ لیکن اس میں سوترات شک نقطہ نظر سے ویسٹھا شک مکتبہ کے بنیادی عقائد پر ایک مفصل تنقید شامل تھی، لہذا کشمیر سر استیوادی بہت مایوس ہوئے۔

سوترات شکوں اور ویسٹھا شکوں کے درمیان تنازعہ کی ایک بڑی وجہ دھرموں کی حیثیت اور نوعیت کے متعلق خیالات تھے۔ ویسٹھا شکوں کا کہنا تھا کہ دھرم ماضی اور مستقبل کے ساتھ ساتھ حال میں بھی وجود رکھتے ہیں۔ جبکہ سوترات شکوں کے مطابق وہ صرف زمانہ حال کے اُن مخصوص لحاظ میں موجود ہوتے ہیں جن میں وہ غلطی اثر انگیزی (Causal Efficacy) پیدا کرتے ہیں۔ ویسٹھا شکوں نے وسو بندھو کی تردید میں متعدد رسالے لکھے۔

”ابھیدھرم کوش“ لکھنے کے باعث وسو بندھو کو دو گستاخوں (وکرمادتیہ اُس کے جانشین بالادتیہ) کی سرپرستی اور حمایت حاصل ہو گئی۔ گروہ نگری اور روحانی طور پر بے کل رہا۔ اپنے مقالے ”کرم سدھی پر کرن“ (عمل کی توجی) میں اُس نے ویسٹھا شکوں اور ہر اُس شخص کے نظریات کو چیلنج کیا جو کہ کہتا تھا کہ دھرم عارضی کے علاوہ کچھ اور ہو سکتے ہیں۔ عارضی پن بنیادی طور پر ایک ایسے عارضی تسلسل کے طور پر شعوری لحاظ کا سلسلہ واضح کرتا ہے جس میں ہر لمحہ اپنے سے بعد آنے والے لمحے کا پیش رو ہوتا ہے۔ رسالے کے آخر میں اُس نے ”آلیہ وجنان“ (شعوری ممکن) کے یوگا چار نظریہ کو متعارف کروایا جس میں گزشتہ تجربات کے ذریعے ہوئے تبصروں کا صرف بعد پھوٹے (تحت الشعور شعور میں آنے) اور ممکن طور پر نئے بیج پیدا کرنے (جو بعد میں پورے جاتے ہیں) کا استعارہ اس بات کا آسان نمونہ فراہم کرتا ہے کہ وسو بندھو نے نہ صرف شعور کے دو علیحدہ علیحدہ لحاظ کے دوران تسلسل کی وضاحت کی بلکہ کرم کی مکافات عمل کے لیے نیم اسبابی توجی مہیا کی۔ یعنی ایک وقت میں کیا گیا کوئی فعل کس طرح کسی اور وقت میں (حتیٰ کہ جنموں کے بعد بھی) ”پھل“ دیتا ہے۔ بالکل بودھیوں کے انداز میں وسو بندھو نے دلیل پیش کی کہ حقیقت بدلتی ہوئی وجوہ اور حالات کے بہاؤ پر مشتمل ہے اور اس میں کہیں بھی کوئی مستقل جوہر نہیں۔

وسو بندھو کا سب سے زیادہ حقیقی اور فلسفیانہ اعتبار سے دلچسپ رسالہ ”بیس نظمیں“ ہے جس میں وہ یوگا چار پر عینیت پسندوں کے اعتراضات کی مدافعت کرتا ہے۔ یوگا چار کا دعویٰ ہے کہ خارجی چیزوں کے بارے میں ہمارے افکار محض ہمارے ذہنی عکس ہیں۔ اسے غلطی سے عینیت پسندانہ نقطہ نظر سمجھ لیا گیا کیونکہ مفسرین نے ”خارجی“ سے زیادہ توجہ ”چیزوں“ پر دی۔ وسو بندھو کہتا ہے کہ معرفت کہیں اور نہیں بلکہ صرف اور صرف شعور میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ہم نے ہر معلوم چیز کا ادراک حیاتی تجربے سے حاصل کیا۔

ایک لحاظ سے سارا یوگا چار نظام ایک تھراپی ہے۔ اس کے تجربات کا مقصد ذہن کو التباسی تصوراتی سوچ کی گرفت سے آزادی دلانا ہے۔ یہ ایک میٹھی ہے جسے آگہی کی بلند سطوحات پر پہنچنے کے بعد پھینک دینا چاہیے۔ وسو بندھو یہ نشان دہی کرنے میں محتاط ہے کہ خود یوگا چار نظام کا علم ہی بصیرت کے لیے کافی نہیں۔ اس مفصل اور متاثر کن فلسفہ کا مقصد ایک ایسی حالت پیدا کرتا ہے جس میں فلسفیانہ فکری کاوش اختتام پذیر ہو جائے۔



بھرتی ہری

پیدائش: 450 عیسوی (اندازاً)

وفات: 510 عیسوی (اندازاً)

ملک: ہندوستان

اہم کام: ”واک پدیا“

بھرتی ہری

بھرتی ہری کو قدیم ہندوستان میں زبان اور مذہب کے نہایت اچھوتے فلسفیوں میں سے ایک قرار دیا جاسکتا ہے۔ اُس کی بنیادی وجہ شہرت بطور انشا پرداز ہے، لیکن اس کی تحریریں زبردست فلسفیانہ اہمیت رکھتی ہیں۔ بھرتی ہری کی تحریریں اس قدر وسیع پیمانے پر مقبول تھیں کہ چینی سیاح ہوا من تسائنگ (635-713ء) نے بھی انشا پرداز فلسفی کا ذکر کیا اور اُسے غلطی سے بودی سمجھ بیٹھا۔ بد قسمتی سے ہم بھرتی ہری کی زندگی کے متعلق کچھ نہیں جانتے، اور نہ ہی اُس کی تحریریں اس حوالے سے کوئی معلومات مہیا کرتی ہیں۔ کچھ مبہم اور غیر معتبر حوالوں کے مطابق وہ دو قسم کی زندگی کے درمیان بٹا ہوا تھا: نشاط انگیزی اور راہبانہ یوگی کی راہ۔ اگرچہ وہ یقین رکھتا تھا کہ اُسے مادی مسرتوں کی دنیا سے تعلق توڑ لینا چاہیے، لیکن زندگی سے لاتعلقی کی یہ حالت حاصل کرنے کے لیے اُسے کئی مرتبہ کوشش کرنا پڑی۔ کہتے ہیں کہ نشاط پرستی اور فلسفیانہ جزی نے اُسے عمیق اور نہایت خوبصورت تحریریں لکھنے کی اہلیت دی۔

بھرتی ہری اپنی کتاب ”واک پدیا“ میں کچھ تھیوریز کو اپنے استاد و سورت (Vasurata) سے منسوب کرتا ہے جو غالباً چندرا چاریہ کے ہم عصروں میں سے ایک تھا۔ بھرتی ہری سے منسوب اہم تصنیفات میں اُس کا فلسفیانہ مقالہ ”واک پدیا“ (جملوں اور الفاظ کے بارے میں)، ”کاغذ“، پتھلی کی ”مہا بھاشیہ“ کی شرح، ”واکیہ پدیا ورتی“ اور ”شبدھ دھاتو مسکھا“ شامل ہیں۔ 1884ء کے بعد سے واک پدیا کے انگریزی زبان میں متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

واک پدیا کے پہلے دو ابواب میں تخلیق کی نوعیت، برہمن، دنیا، زبان اور انفرادی روح (جیو) کے تعلق، اور الفاظ و جملوں کے مفہوم کی ظاہری صورت اور ادراک پر بحث کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بھرتی ہری سے منسوب کچھ ادبی تحریروں نے ہندو ٹھگتی تحریکوں پر گہرا اثر ڈالا۔ میہامسا، ویدانت اور بودھی مکاتب نے اُس کی فلسفیانہ تحریروں پر رائے زنی کی۔

قدیم ہندوستان نے ویدوں کی بنیادیں مستحکم کرنے کو اپنا صحیح نظر بنایا، لیکن اُن کے کام کے نتیجے میں اکثر فلسفیانہ مکاتب کو ترقی ملی۔ پتھلی اپنی ”مہا بھاشیہ“ میں وضاحت کرتا ہے کہ گرامر (ویاکرنم) کے مطالعہ کا مقصد ویدوں کی صداقت کو اُستوار کرنا اور عام انسانی زبان میں ان کا مفہوم واضح کرنا تھا۔ سنسکرت کے دو عظیم انشا پرداز پانی اور پتھلی دونوں ہی ابتدا میں تمام ممکنہ مغالطہ کی قواعدی بنیادوں کا تجزیہ کرنا چاہتے تھے۔

”واک پدیا“ کے ذریعہ بھرتی ہری قواعدی تجزیے کو عین فلسفے کی اقلیم میں لے گیا اور کہا کہ قواعد زبان (گرامر) کو بھی ایک درشن یا ایک باقاعدہ فلسفیانہ مکتب سمجھا جاسکتا ہے۔ ”برہمن بے آغاز و بے انجام ہے جس کا جو ہر لفظ ہے۔ لفظ ہی

”پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر“

مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر۔“

بھرتی

دنیاے مظہر کی علت ہے جس میں سے دنیا ظاہر ہوئی۔“ واک پد یا کا مقصد اس جملے کی تمام فلسفیانہ، لسانی اور مابعد الطبیعیاتی حوالوں سے توضیح و تشریح کرنا تھا۔ ہم بھرتی ہری کی فلسفیانہ کاوش کو ہندوستانی ثقافتی اور مذہبی صحائف کے روایت سے منسلک دیکھتے ہیں جس میں اس نوعیت کی دانشورانہ سرگرمی کا ایک باطنی و اعلیٰ مقصد تھا۔۔۔ مطلع علم کا حصول اور نیچرٹا روحانی نجات۔ لہذا بھرتی ہری نے سابقہ ماہرین صرف و نحو کی سوچ میں زبان کے حوالے سے ایک ممتاز وجود ذاتی غور و فکر کا اضافہ کیا۔

ویدوں میں پیش کیا گیا کائنات کا برہمنی نظریہ متواتر اور چکر در چکر تخلیق اور تحلیل کے تصور سے عبارت ہے۔ ہر تخلیقی چکر کی تحلیل پر ایک بیج یا نقش (سمسکار) باقی رہ جاتا ہے جس میں سے نیا چکر شروع ہوتا ہے۔ یہاں قابل ذکر بات یہ ہے کہ نئے تخلیقی چکر کے بیج کی نوعیت ”الوہی لفظ“ (”دیوی واک“) کے طور پر بیان کی گئی ہے۔ اگر زبان کا ماخذ اُلوہی ہے تو اسے برہمن کا اظہار اور کثیر مظاہر میں تجسیم خیال کیا جاسکتا ہے، جو تخلیق ہے۔ بھرتی ہری حقیقت کی اساس یعنی برہمن کو ”انادی بدھاتم“ (بے آغاز و بے اختتام) خیال کرتا ہے۔ ایک ایسا تصور جو دنیاوی سلسلہ واقعات کے اوصاف سے عبارت نہیں۔

بھرتی ہری کی نظر میں محض آوازیں نکالنے اور سمجھنے سے ہی لسانی مفہوم کو بیان نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ اُس نے ”سفوتا تھیوری“ (Sphota Theory) پیش کی: یہ تھیوری معنوی اکائی کو بصورت واحد جو ہر قائم کرتی ہے جو بھرتی ہری کے خیال میں ”جملہ“ ہے۔ ”سفوتا“ کی اصطلاح پانچویں دور کی ہے جس نے اپنے مقالے ”اشٹ ادھیایہ“ میں ”سفوتا“ کا حوالہ دیا۔ تاہم، یہ تھیوری تھا جس نے ”مہا بھاشیہ“ میں سفوتا پر تفصیل سے بحث کی۔ اُس کے مطابق سفوتا سے مراد بولی جانے والی زبان ہے اور قابل سماعت آواز (دھوانی) اس کا خصوصی وصف ہے۔ بھرتی ہری نے کہا کہ بولنے والے کے اندازِ ادائیگی کی بنیاد پر قابل سماعت شور میں تنوع ہو سکتا ہے، جبکہ بول کی معنوی اکائی کے طور پر سفوتا ان تنوعات کا مطبع نہیں۔ مفہوم جملے کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔

”سفوتا“ کو معانی کا عالمگیر ”گووام“ قرار دیا جاسکتا ہے: یہ تمام لسانی سرگرمی اور رابطے کی بنیاد ہے۔ سفوتا لفظ، لفظ کی نحوی صورت اور مفہوم کو آپس میں متحد کرتا ہے۔ نیز، جس طرح الفاظ اور جملے کل سے اخذ کیے گئے مفہوم کے ”نگوے“ پیش کرتے ہیں، عین اُسی طرح ان نگوؤں کے معروضات ساری حقیقت کے جزوی نمائندہ ہیں۔

کلاسیکی ہندوستانی فکر میں اشیاء معروضات کو جو ہر پر مشتمل سمجھا جاتا ہے، لیکن بھرتی ہری کے ہاں جو ہر دو قسم کا ہے: تمام چیزوں کا جو ہر، یعنی برہمن؛ اور انفرادی، تجربی جو ہر، جو ہر کا تعین تعلق کی نسبت سے ہوتا ہے، اور ہر ایک جو ہر کی نوعیت اس قدر تخصیصی ہے کہ ہم اُن سبھی کے عمومی عناصر کو قائم نہیں کر سکتے۔ مثلاً ”گائے“ کہتے تو ہر مرتبہ ہماری مراد ایک مختلف گائے ہوتی ہے، اور ہر گائے حقیقت میں ایک مختلف انفرادی ہستی ہے۔

بھرتی ہری نے ”حقیقی“ یا تجربی جو ہر کو وجود ذاتی حقیقت میں کسی چیز کا حوالہ قرار دیا: ”یہ“ ”وہ“ یا ”کچھ“۔ مثلاً ”یہ“ کی اصطلاح اور راک میں آنے والے وجود کی جانب اشارہ کرتی ہے؛ جبکہ ”وہ“ سے مراد ایسی چیز ہے جس کے وجود کی

تصدیق علم کے کچھ دیگر ذرائع سے تو ہو سکتی ہے، لیکن جو اور راک میں دستیاب نہیں ہوتی۔ کچھ عرصہ ہوا بھرتی ہری کی تحریروں نے مغربی محققین کی توجہ حاصل کر لی ہے۔ زبان، سوچ اور حقیقت کے درمیان تعلقات کے بارے میں اُس کی تحقیقات مفہوم، زبان کے استعمال اور اظہار کے حوالے سے معاصر فلسفیانہ تفتیشات کی عکاسی کرتی ہے۔ بالخصوص نوم چومسکی، گلنٹین، گرائس اور آسٹن کے کام میں۔

تصدیق علم کے کچھ دیگر ذرائع سے تو ہو سکتی ہے، لیکن جو اور راک میں دستیاب نہیں ہوتی۔ کچھ عرصہ ہوا بھرتی ہری کی تحریروں نے مغربی محققین کی توجہ حاصل کر لی ہے۔ زبان، سوچ اور حقیقت کے درمیان تعلقات کے بارے میں اُس کی تحقیقات مفہوم، زبان کے استعمال اور اظہار کے حوالے سے معاصر فلسفیانہ تفتیشات کی عکاسی کرتی ہے۔ بالخصوص نوم چومسکی، گلنٹین، گرائس اور آسٹن کے کام میں۔



شکر آچاریہ

پیدائش: 788 عیسوی
 وفات: 820 عیسوی
 ملک: ہندوستان
 اہم کام: ”برہم سوتر بھاشیہ“

شکر آچاریہ

فلسفی اور ماہر الہیات شکر آچاریہ ادویت (غیر ثنائی) ویدانت کا مشہور ترین شارح ہے۔ اسی فلسفہ سے جدید ہندوستانی فکر کے موجودہ مرکزی دھارے بھٹوئے۔ اُس نے برہمن سوتر اور اہم اُپنیشدوں کی شرحیں لکھیں۔ وہ واحد ابدی اور غیر متغیر حقیقت (برہمن) پر یقین رکھتا اور تکثیریت (Plurality) کو التباس سمجھتا تھا۔

شکر کی پیدائش کا سن متنازع ہے۔ بالعموم اُس کی پیدائش اور وفات کا سال 788ء اور 820ء ہی مانا جاتا ہے۔ لیکن 20 ویں صدی میں ہونے والی تحقیق کی روشنی میں 700ء تا 750ء کی تاریخیں زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق شکر جنوبی ہندوستان میں مالابار ساحل پر ایک کالاڑی برہمن گھرانے میں پیدا ہوا (کالاڑی گاؤں کا نام تھا)۔ اب یہ علاقہ کیرالہ ریاست میں شامل ہے۔ بچپن میں ہی باپ کا سایہ سراٹھ گیا۔ اُس نے دنیا کو تیاگ دیا اور ماں کی خواہش کے برخلاف سنیا سی بن گیا۔ اُس نے گودپاد کے ایک شاگرد گوند کے پاس مطالعہ کیا۔ گوند کے متعلق تو کچھ بھی معلوم نہیں، لیکن گودپاد ویدانت کی ایک اہم کتاب ”مندوکیہ کاریکا“ کا مصنف تھا جس میں مہایان بدھ مت کا اثر واضح ہے۔ (مہایان فرقہ تمام ہستیوں کے لیے نجات ممکن سمجھتا اور غیر ثنائی یا وحدانیت پرست سوچ کی جانب رجحان رکھتا تھا)۔ ایک روایت کے مطابق ہندو دیوتا شیو شکر کا خاندانی دیوتا تھا، اور یہ کہ وہ پیدائشی طور پر شکتی (آلوی تو انائی، شیو کی محبوبہ) کا پجاری تھا۔ بعد میں اُسے شیو کا پجاری اور حتیٰ کہ شیو اور تاریخی قرار دیا جانے لگا۔ تاہم، اُس کا مسلک شیو مت یا شکتی مت سے دور کا بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اُس کی تحریروں سے پتا چلتا ہے کہ وہ یوگ نامی فلسفیانہ نظام کے علاوہ مکتی کے حصول کے طریقے سے بھی واقف تھا۔ ایک تحقیق یہ بھی ہے کہ وہ ابتدا میں یوگ کا پیروکار تھا اور بعد میں ادویت (غیر ثنائیت پسند، Nondualist) بن گیا۔

سوانح نگار بتاتے ہیں کہ شکر سب سے پہلے تعلیم اور روحانیت کا درس لینے مشہور شہر کاشی (بنارس) گیا اور پھر ہندوستان بھر کا سفر کیا۔ اس دوران وہ مختلف مسالک کے فلسفیوں سے بحث مباحثہ کرتا رہا۔ مہاسا مکتیہ فکر کے ایک فلسفی منڈن مشرا کے ساتھ (جس کی بیوی نے منصف کا کردار ادا کیا) دھواں دھار بحث غالباً اُس کی سوانح کا دلچسپ ترین حصہ ہے۔ یاد رہے کہ شکر برہمن کے علم کو حتمی نجات کا واحد ذریعہ سمجھتا تھا، جبکہ میسامسا کے پیروکار فرض (کرم) اور ویدک رسوم کی ادائیگی پر زور دیتے تھے۔ شکر کا عہد اکھاڑ پچھاڑ زور ساجی بے چینی سے مہر پور تھا۔ اُس نے شہر میں رہنے والوں کو اپنے نظریہ کی تعلیم نہ دی۔ ابھی تک شہروں میں بدھ مت کا کافی زور تھا۔ البتہ بدھ مت تیزی سے انحطاط پذیر تھا اور غیر واحدانیت پرست راہبان عقیدہ جین مت تاجروں اور صنعت کاروں کے درمیان مقبولیت پا رہا تھا۔ عام لوگوں کے اذہان

”بلند آواز، اندھا دھند و رد اور صحائف میں مہارت محض علما کا شغل ہے۔ ان کے ذریعے نجات نہیں ملتی۔“

شکر

پر ہندومت غالب تھا۔ شہروں کے لوگوں کا انداز حیات پر تعیش اور نشاط پرستانہ تھا۔ شکر کے لیے ان لوگوں کو فلسفہ ویدانت کی تعلیم دینا مشکل ثابت ہوا۔ نتیجتاً اُس نے دیہات کے سنیا سیوں اور دانشوروں میں اپنے نظریات کی تبلیغ کی اور آہستہ آہستہ برہمنوں اور جاگیرداروں کی نظر میں احترام حاصل کر لیا۔ اُس نے بھگتی تحریک پر کوئی توجہ دینے بغیر راسخ العقیدہ برہمنی روایت کو بحال کرنے کی کوشش کی۔

ویدانت کا لفظی مطلب ”وید یوں کا اختتام“ ہے۔ یہ ایک معروضی عینیت پسند (Objective Idealist) مکتبہ فکر ہے۔ فلسفہ ویدانت کو باقاعدہ صورت دینے والا اولین فلسفی گوداپاد مانا جاتا ہے۔ اُس کی ”مندوکیہ کاریکا“ جزوا مندوکیہ اپنشد کی شرح ہے، لیکن بحیثیت مجموعی اسے ایک فلسفیانہ کام قرار دیا جاسکتا ہے۔ گوداپاد پر بودھی اہل قلم، بالخصوص مدھیامکوں کا گہرا اثر تھا، البتہ اُس نے ناگ ارجن کی ”مہینا“ (خالی پن) کے بجائے ”برہمن“ کی اصطلاح استعمال کی۔ گوداپاد کے بنیادی قہیے مندرجہ ذیل تھے: جاننے کے دوران ادراک میں آنے والی دنیا بھی سونے کے دوران نظر آنے والی دنیا جیسی ہی غیر حقیقی اور التباسی (مایا) ہے، حتیٰ تجزیے میں تجربے کے معروضات اور ان معروضات کے تصورات کے درمیان کوئی فرق نہیں؛ دونوں ایک جتنے ہی مایا ہیں۔

شکر یقین رکھتا تھا کہ فطرت اور معاشرے کے تمام مظاہر مطلق ہیں، یعنی وہ ایک روحانی حقیقت ہیں جن کا تعین برہمن، آتما یا برہمن آتما جیسی اصطلاحات سے ہوتا ہے۔ برہمن ابدی، لامحدود اور غیر متشکل ہے؛ زمان و مکاں، علت و معلول، حرکت اور سکون، کیمیت اور کیفیت جیسی کیلنگر یز اُس پر لاگو نہیں ہوتیں۔ شکر کے مطابق یہ کیلنگر یز محض دنیائے مظاہر (پراکرتی، فطرت اور مادے کی دنیا) کا ہی خاصہ ہیں۔

مخصوص محدود اور علت و معلول کے تعلق کے ذریعہ محدود دنیا نے غیر محدود اور بے علت برہمن میں سے کیسے جنم لے لیا؟ اس سوال کے جواب میں شکر نے کہا کہ برہمن حقیقتاً وجود رکھتا ہے، جبکہ دنیا کے مظاہر محض برہمن کے خواب اور التباسات ہیں۔ جس طرح انسانی خواب انسان کا شعور ہیں، عین اُسی طرح برہمن کے خواب خود برہمن ہیں۔ برہمن اور اُس کے ظہور کے درمیان کوئی فرق (بھید) نہیں۔ ساتھ ہی ساتھ اُن میں کوئی مشابہت بھی نہیں۔

شکر کے مطابق برہمن ابدی طور پر اپنا آپ قائم رکھتا ہے اور ”کچھ اور“ نہیں بن سکتا؛ وہ خود کو کسی اور چیز — مثلاً اشیا یا اس دنیا کے مظاہر — میں مشغول نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو ہم اپنے ارد گرد کی دنیا کے مظاہر اور اشیا کا علم حاصل کر کے مطلق برہمن کو شناخت کر لیتے۔ لیکن یہ امر برہمن کے جوہر کے اصول کے منافی ہے۔ (شکر مطلق ہستی کو تصور میں لانے کی کسی بھی کوشش پر اعتراض کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں حقیقت مظاہر سے ماوراء اور سچائی استدلال سے ماوراء ہے)۔ دوسری طرف اگر ہم فرض کر لیں کہ برہمن خود کو دنیا میں مکمل اور کلی طور پر نہیں بلکہ صرف جزوی طور پر آشکار کرتا ہے تو یہ بھی قابل قبول نہیں، کیونکہ برہمن کے اجزائیں نہیں ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ شکر کے فراہم کردہ ثبوت کی داخلی منطق میں راستے کا پتھر یہ کوشش ہے کہ محض دنیا کے سیاق و سباق کے اندر رہتے ہوئے مطلق برہمن کے متعلق بات کی جائے۔ برہمن اور اس دنیا کے درمیان تعلق کو شے اور اُس کے خواص

کے درمیان تعلق جیسا سمجھنا چاہیے (مثلاً سمندر اور اُس کی لہریں) نہ کہ کل اور جزو کے درمیان تعلق جیسا۔ شکر کہتا ہے کہ ہماری دنیا ”برہمن کی نیند“ ہے۔ وہ کچھ جگہوں پر اسے مایا اور کچھ دیگر جگہوں پر مادہ (پراکرتی) کہتا ہے۔ مایا نہ حقیقی ہے اور نہ غیر حقیقی۔ یہ ظاہر صورت، لہروں، بلبلوں اور جھاگ جیسی ہے جس نے مطلق برہمن کو ہماری نظروں سے اوجھل کر رکھا ہے۔ سمندر میں پانی ہے اور ہم یقین رکھتے ہیں کہ یہ پانی ہر جگہ بالکل ایک سا ہے۔ تاہم حقیقت میں پانی کی متعدد صورتیں ہیں۔ پانی کی مختلف صورتوں کی وجہ سے ہی سمندر میں لہریں، بلبلے اور جھاگ پیدا ہوتے ہیں۔ برہمن اور دنیا کی مثال بھی بالکل سمندر جیسی ہے، اگرچہ سمندر لہروں، بلبلوں اور جھاگ مختلف صورتیں اپناتا ہے۔ لہذا ہماری دنیا (مایا) کی بنیاد مطلق پر ہونے کے باوجود یہ بالذات مطلق نہیں، اور حقیقتی بنیادیں رکھنے کے باعث یہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔

اس حوالے سے شکر معرفت کے دو معروضات کی بات کرتا ہے۔۔۔ ہماری دنیا اور برہمن۔ ہماری دنیا کا ادراک ”اودیا“ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ حیاتی اور منطقی معرفت کی ایک صورت ہے جو اضافیاتی تجربی علم (پراودیا) دیتی ہے۔ ”اودیا“ چیزوں کی حقیقتی بنیادوں کو آشکار نہیں کرتی؛ اس اعتبار سے یہ لاعلمی یا غیر درست علم ہے۔ شکر کہتا ہے کہ جس طرح ہم بھری دھوکے کے تحت رسی کو سانپ سمجھ لیتے ہیں، اُسی طرح اودیا کے ذریعہ برہمن کو دنیا سمجھتے ہیں۔ ”اودیا“ یا کبر علم ”ودیا“ یا برتر علم کی متضاد ہے۔ موخر الذکر علم انسان کو مطلق سچائی (پراودیا) دیتا ہے۔ ودیا کے عمل میں آنے پر اودیا زائل ہو جاتی ہے۔

شکر کی فلسفیانہ سوچ ہندو مذہبی کتب مثلاً اپنشدوں، بھگوت گیتا اور ویدانت سوترا پر اُس کی شرحوں میں محفوظ ہے۔ اُس نے اپنشدوں کے مرکزی پیغام (اپنے خیال میں) کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی۔ یعنی تہ توام اسی (وہ تم ہو۔ thou-art-that) شکر کے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انفرادی روح یا ذات (آتما) اساسی طور پر ہمہ گیر ہستی (برہمن) سے مشابہ ہے۔ انسانوں کا علیحدہ ہستیاں ہونے کا خیال روحانی لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ نیز شکر کو یہ بھی یقین تھا کہ برہمن مطلق اور غیر تمیز (اودیت، غیر ثنائی) ہے، تجربے کی جانی پہچانی دنیا (سمسار) کوئی جداگانہ حقیقت نہیں رکھتی۔ تمام مخلوقات ”کرم“ کے بندھنوں میں بندھی ہوئی ہیں۔ سمسار سے نجات کی کتنی درست علم ہے جو ایک بے ساختہ باطنی بصیرت کے ذریعہ حقیقت کی اساسی نیکیا کو آشکار کرتا ہے۔

ادویت ویدانت میں برہمن کا تصور بنیادی طور پر یہودیت، عیسائیت اور اسلام کی وحدانیت (Monotheism) سے مختلف ہے۔ برہمن ماوراء بے زماں، غیر تمیز حالت وجود ہے اور اسے ہرگز بیان نہیں کیا جاسکتا۔ شکر کا انداز تحریر واضح اور عینیت ہے۔ اُس کا حقیقت کو بیان کرنے کا انداز منطقی کے بجائے نفسیاتی اور مذہبی ہے؛ اسی لیے کچھ محققین اُسے 20 ویں صدی کے مفہوم میں ایک فلسفی کے بجائے ممتاز مذہبی استاد قرار دیتے ہیں۔ اُس کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف راسخ العقیدہ برہمنی روایات سے پوری طرح واقف بلکہ مہایان بدھ مت سے بھی بخوبی آشنا تھا۔ مخالفین نے اُس کے نظریات اور بدھ مت کے درمیان پائی جانے والی مشابہتوں کے باعث اکثر اُسے ”چھپا ہوا بودھی“ قرار دیا۔ اس تنقید کے باوجود یہ بات قابل ذکر ہے کہ اُس نے بدھ مت سے اپنی واقفیت کو بودھی عقائد پر تنقید میں

زبردست انداز میں استعمال کیا۔ شکر کے فلسفہ کا بنیادی ڈھانچہ سائیکھیر کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ سائیکھیر ایک غیر تو حید پرست ثنائی نظام فکر تھا)۔ اس کے علاوہ یوگ، مکتبہ سے بھی کچھ مماثلت پائی جاتی ہے۔ گیارہویں صدی میں رمانچ نے شکر کے فلسفے کے جواب میں ہی اپنا ایک نظام فکر اور خدا کا زیادہ روایتی تصور پیش کیا۔



الکندی (یعقوب ابن اسحاق)

پیدائش: 801 عیسوی (اندازاً)
 وفات: 870 عیسوی (اندازاً)
 ملک: بصرہ
 اہم کام: ”فی الفلسفة الاولى“

الکندی (یعقوب ابن اسحاق)

ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی مسلمان دنیا کا پہلا فلسفی ہے جسے ”عربوں کا فلسفی“ بھی کہا جاتا ہے۔ آج اُسے یونانی فلسفیوں اور اسلامی فلسفے (اگر وہ ہے) کے درمیان ایک پل کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ الکندی نویں صدی کے عالیشان عباسی دور بار (بغداد میں) کا حصہ تھا۔ اس نے سب طرح کی تحریریں لکھیں اور خلیفہ کے بیٹے کا اتالیق رہا۔ اُس نے تراجم کے ذریعہ یونانی فکر اور بالخصوص ارسطو کی گہری بصیرت حاصل کی۔ وہ صرف ارسطو کی نو فلاطونیت کے اٹھائے ہوئے فلسفیانہ سوالات میں ہی دلچسپی نہیں رکھتا تھا، بلکہ متفرق موضوعات پر توجہ دی — علم نجوم، طب، ہندوستانی الجبرا، لفظی پہیلیاں، تلوار سازی اور کھانا پکانا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے 250 سے زائد کتب اور مختصر مقالے لکھے جن میں سے متعدد ہم تک پہنچے ہیں (کچھ ایک لاطینی صورت میں)۔

الکندی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کچھ کم معلومات میسر ہیں۔ وہ بصرہ کے ایک ممتاز جنوبی عرب قبیلے کندہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ کوفہ کا گورنر تھا۔ لڑکپن میں وہ مسلم ثقافت کے مرکز بغداد میں رہنے گیا اور وہاں یکے بعد دیگرے کئی خلفاء کی زیر سرپرستی کام کیا۔ اُس کی زندگی کے ایک باعث دکھ واقعہ کی کہانی بتائی جاتی ہے۔ جب الکندی کے خیالات سے اختلاف رکھنے والے دو درباریوں نے اس کے خلاف سازش کی اور اسے کچھ عرصہ کے لیے اپنی وسیع لائبریری سے محروم ہونا پڑا۔ اس کے ذاتی کردار کے متعلق بس یہی معلوم ہے کہ وہ کچھ کنجوس آدمی تھا۔ اُس کی وفات کے کچھ عرصہ بعد لکھی گئی ”Book of Misers“ میں اُسے ”خریص“ بھی بیان کیا گیا ہے۔

الکندی کا فلسفہ مسلم رنگ کا حامل ہونے کے باوجود ارسطوئی اور افلاطونی تصورات سے لبریز ہے جو نویں صدی عیسوی میں مسلمان مفکرین پر بہت زیادہ اثرات مرتب کر رہے تھے۔ الکندی نے یونانی فلسفہ کے طریقہ ہائے کار اور تصورات کو اسلامی رنگ دیا۔ اُس نے فلسفہ کو بحیثیت مجموعی انسانی صلاحیت کی مطابقت میں اشیاء کی حقیقتوں کا علم قرار دیا اور مابعد الطبیعیات کو ”حقیقت اولیٰ کا علم“ سمجھتا تھا۔ ”جو ہر حقیقت کی علت ہے۔“

الکندی کو مسلم دنیا میں فلسفہ کا شیخ سیٹ کرنے والا شخص قرار دیا جاسکتا ہے۔ اُس نے ”متنکون“ کی مابعد الطبیعیات کی نئے سرے سے سمت بندی کرتے ہوئے اسے مذہب کی اقلیم سے نکالا اور فلسفہ کی اقلیم میں لایا۔ مذہبی دلیل بازی میں اُس کی دلچسپی کا فقدان اُن موضوعات سے عیاں ہے جن پر اُس نے لکھا۔ یہ موضوعات وجودیاتی (Ontological) تھے، مگر بحیثیت مجموعی وہ تجسیم نو، روز قیامت اور حشر جیسے موضوعات پر معاویاتی (Eschatological) بحثیں کرنے سے مجتنب رہا۔ حتیٰ کہ اپنے اخلاقی رسائل میں بھی اُس نے منضبط زندگی پر بات کی اور اگلی دنیا میں انعام پر زور دینے کے

”صداقت کے متلاشی کی نظر میں علم صداقت سے زیادہ اہمیت کسی چیز کی نہیں ہوتی۔“

الکندی

بجائے زندگی میں ہی داخلی سکون تلاش کرنے کی تجویز دی۔

کچھ محققین نے رائے ظاہر کی ہے کہ الکلندی معتزلیوں سے ہمدردی رکھتا تھا، لیکن یہ ثابت نہیں ہو سکا۔ وہ محض آرتھوڈوکس (راخ العقیدہ) اسلام کے ساتھ ہم وجود رہنے کا خواہش مند نظر آتا ہے۔

الکلندی کا بہترین رسالہ مابعد الطبیعیاتی مطالعہ: ”فی الفلسفۃ الاولیٰ“، مخصوص عناصر (مثلاً چار علتیں) میں ارسطوی اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ تاہم، وہ بس ایک حد تک ہی ارسطوی ہے۔ اختلافی نکتہ دنیا کے ماخذ کے سوال پر سامنے آیا۔ ارسطو دنیا کو ازلی مانتا ہے، جبکہ الکلندی نے عدم میں سے وجود کی بات کی۔ عموماً یہی سمجھا جاتا ہے کہ بعد کے فلسفیوں، مثلاً الفارابی، نے ارسطو کو زیادہ بہتر انداز میں سمجھا، انہیں بہتر تراجم اور زیادہ تعداد میں کتب کی سہولت میسر تھی۔ ”فی الفلسفۃ الاولیٰ“ میں الکلندی نے فلسفہ اولیٰ کو بیان کیا جو اولین سچائی کا علم ہونے کے ناطے اعلیٰ ترین اور برتر فلسفہ ہے۔ علت اولیٰ زمانی لحاظ سے مقدم ہے کیونکہ یہ زمان کی بھی علت ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ کرنے کے ذریعہ ہم حقیقت کی چیزوں کا علم حاصل کرتے ہیں، اور اس کے توسط سے ہمیں خدا کی الٰہیت اور وحدانیت کا علم ملتا ہے۔ ہم انسانی نیکی کے متعلق بھی جان جاتے ہیں۔ الکلندی نے اپنے متعدد رسالوں میں ”عقل“ کی اہمیت پر زور دیا اور اسے مادے کے ساتھ میسر کیا۔ اُس نے ”الصداق“ پر بھی بحث کی جو خدا کا ایک نام ہے۔ وہ اسے بے خاصیت اور بے خصوصیت بتاتا ہے۔ یہ نکتہ نظر معتزلہ کے بیان سے میل کھاتا ہے جنہوں نے خدا کی وحدانیت کو اوصاف سے عاری قرار دیا۔ اُسے کچھ کتب میں معتزلی قرار دیے جانے کی وجہ غالباً یہی تھی۔

الکلندی نے خدا کی مطلق وحدانیت، بطور خالق اُس کی طاقت، اور عدم سے وجود پر زور دیا۔ ازلی حقیقت یعنی خدا کی کوئی علت نہیں اور نہ ہی اُس کی کوئی قسم ہے۔ ازلی سے ”پہلے“ کچھ بھی نہیں۔ ازلی خدا غیر متغیر، لافانی اور ناقابل ترمیم ہے۔ انسانی حوالے سے، موت جسم میں سے روح کا نکل جانا ہے۔ الکلندی کے خیال میں ”عقل“ دائمی ہے۔ اس نے اپنے اخلاقی رسالے میں بار بار کہا کہ انسانوں کو چاہیے کہ وہ مادی دنیا پر عقلی دنیا کو ترجیح دیں۔

الکلندی ہیلیپاتی روایت سے انحراف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ دنیا کی تخلیق عدم (Ex-nihilo) سے ہوئی۔ ارسطوی مابعد الطبیعیات کے مطابق اولین محرک (Prime Mover) نے دنیا میں حرکت متعارف کروائی، لیکن ہیلیپاتی روایت میں مادہ حرکت خلقی طور پر مربوط ہیں۔ حرکت میں لایا گیا مادہ ازل سے موجود ہے، کیونکہ یہ حرکت (اور لہذا زماں) سے بھی پہلے وجود رکھتا تھا۔ چنانچہ زماں کا آغاز حرکت کے ساتھ ہوا۔ الکلندی کے نظام فکر میں مادہ، زماں اور حرکت سب کچھ محدود ہیں، اُن سب کا ایک نکتہ آغاز و انجام ہے۔

اخلاقیات اور علمی فلسفہ کے بارے میں الکلندی کے خیالات رسالہ بہ عنوان ”فی الصل لی ضاف الاحزان“ (دکھ دور کرنے کا فن) میں ملتے ہیں۔ Fehmi Jadaane کے خیال میں الکلندی روایتی روایت اور بالخصوص Epictetus کی فکر سے متاثر تھا۔ رواقیوں کی تحریروں کی طرح الکلندی کا رسالہ بھی قارئین پر زور دیتا ہے کہ وہ عقلی اور روحانی زندگی پر توجہ مرکوز کریں، نہ کہ جسم پر۔ الکلندی کے مطابق بنی نوع انسان کی حقیقت جسم کے بجائے روح میں ہے۔

مرئی دنیا میں ابدیتیں تلاش کرنے کی لا حاصلیت کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ فطرت میں غیر موجود چیز کا خواہش مند شخص کسی ایسی چیز کی جستجو میں ہوتا ہے کہ جو موجود ہی نہیں۔ قاری کو نصیحت کی گئی ہے کہ اس قسم کے رویے کا نتیجہ ناخوشی اور دکھ ہے۔ اس رسالے میں الکلندی نے ایک داخلی توازن برقرار رکھنے پر زور دیا۔ اگر دنیاوی جائیداد کی فکر لاحق ہو اور وہ ضائع ہو جائے تو ذہنی توازن خراب ہو جاتا ہے۔ لہذا پسندیدہ دنیاوی اشیاء کے ساتھ لگاؤ خطرناک ہے۔ محققین نے رائے ظاہر کی ہے کہ یہ رسالہ محض مختلف ہیلیپاتی ماخذوں سے انتخاب ہے اور اس میں شامل کوئی بھی نظریہ الکلندی کا اپنا نہیں۔ ابن مشکوٰۃ نے ”تہذیب الاخلاق“ میں الکلندی کے رسالے کا ذکر کیا۔

کچھ دیگر رسائل میں بھی اخلاقی آراء موجود ہیں۔ ”فی حدود الاشیا“ میں زیر بحث لائی گئی خوبیاں دانش، بہادری اور استقامت ہیں۔ ہماری روح میں موجود ہر خوبی کا عکس ہمارے جسم میں نظر آتا ہے۔ نیکی دو انتہاؤں کے درمیان ایک نکتہ ارتکاز ہے۔ مثلاً شجاعت ذہنی بھی ہے اور جسمانی بھی۔ یہ جھگڑالوپن اور بزدلی کی درمیانی راہ جیسی ہے۔

بارہویں صدی کے مسیحی لاطینی مغرب میں الکلندی کی فکر کی بازگشت موجود ہے، کیونکہ مشکلمین نے اُس کے کچھ رسائل بالخصوص ”فی العقل“ کا لاطینی میں ترجمہ کیا تھا۔ تیرہویں صدی میں Giles of Rome نے اپنی کتاب ”فلسفیوں کی خطائیں“ میں Alkindus کا ذکر کیا۔

چونکہ ہم تک الکلندی کی تمام تحریریں نہیں پہنچ پائیں، اس لیے یقیناً اُس کی فکر پر مکمل آراء قائم نہیں کی جاسکتیں۔ تاہم، الکلندی کا اثر مشرقی سے زیادہ مغربی اسلامی روایت میں زیادہ پائیدار ثابت ہوا، جیسا کہ بارہویں صدی کے صوفی ابن العربی کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے۔ الہامی مذہب کے پس منظر کے برخلاف استدلال کی راہ اختیار کرنے والے الکلندی نے مسلم فلسفیانہ روایت کی طرح ذالی جو ابن سینا اور ابن رشد کی تحریروں میں جاری رہی۔



ابونصر الفارابي

پیدائش: 873 عیسوی (اندازاً)
وفات: 950 عیسوی
ملک: ترکستان
اہم کام: "المدينة الفاضلة"

ابونصر الفارابی

ابونصر محمد ابن محمد ابن ترخان ابن ازلغ الفارابی کو اہل عرب ”اُستاد ثانی“ (بعد از ارسطو) کے نام سے جانتے تھے جس کی معقول وجہ تھی۔ بد قسمتی سے بعد کے فلسفیوں مثلاً ابن سینا نے اُس کی تب و تاب کم کر دی، کیونکہ الفارابی دنیا کے عظیم ترین فلسفیوں میں سے ایک اور متعدد اسلامی جانشینوں کی نسبت زیادہ اچھوتے خیالات کا مالک تھا۔

الفارابی نے اپنی کوئی سوانح نہیں چھوڑی اور ہم اُس کی زندگی کے متعلق یقینی طور پر بہت کم معلومات رکھتے ہیں۔ تاہم، اُس کی فلسفیانہ میراث بہت وسیع ہے۔ مابعد الطبیعات کے میدان میں اُسے ”اسلامی نوافلاطونیت کا بانی“ قرار دیا گیا۔ اگرچہ وہ ارسطونیت (ارسطا طالیسیٹ) سے لبریز ہے اور بلاشبہ ارسطو کی ذخیرۃ الفاظ سے کام لیتا ہے، لیکن نوافلاطونی نکتہ نظر اُس کی سوچ پر سب سے زیادہ غالب ہے۔ اُس کی مشہور ترین کتاب ”المدینۃ الفضلیۃ“ میں یہ چیز بہت واضح ہے جو نوافلاطونی تصور خدا سے لبریز ہے۔ بلاشبہ اس کتاب میں ناقابل تردید افلاطونی عناصر موجود ہیں، لیکن سیاست کے برخلاف اس کی الہیات اسے خالص افلاطونیت کے دھارے سے باہر لے آتی ہے۔

الفارابی کا سن پیدائش 870ء، 873ء، اور 876ء بھی بتایا جاتا ہے۔ اُس کی شخصیت کے ساتھ بہت سے قصے منسوب کر دیے گئے: مثلاً یہ کہ وہ 70 سے زائد زبانیں بول سکتا تھا اور راہبانہ انداز حیات اختیار کیے ہوئے تھا۔ ہمیں قطعی طور پر بس اتنا ہی معلوم ہے کہ وہ ترکستان میں پیدا ہوا اور بعد ازاں بغداد میں عربی زبان کا مطالعہ کرتا رہا۔ غالباً اُس نے اپنی زیادہ تر کتب بغداد میں ہی لکھی تھیں۔ اُس نے دمشق، ہران اور حلب کے سفر کیے اور موخر الذکر شہر میں ہمدانی حکمران سیف الدولہ اُس کا سرپرست بنا۔ حتیٰ کہ اُس کی موت کے حالات بھی واضح نہیں: بیشتر بیانات کے مطابق وہ دمشق میں طبعی موت مرا۔

الفارابی نے فلسفہ اور منطق کے علاوہ موسیقی میں بھی مہارت حاصل کی۔ اُس کی ایک کتاب کا عنوان ”کتاب الموسیقۃ الکبیر“ ہے۔ ماحد فخری نے الفارابی کو عرب نوافلاطونیت کا بانی اور پروکس کے بعد اس فلسفیانہ تحریک کی تاریخ میں پہلی ”نمایاں شخصیت“ قرار دیا۔ یاد رہے کہ الفارابی نوافلاطونی کے ساتھ ساتھ ارسطو کی بھی تھا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ اُس نے ”روح کے بارے میں“ 200 مرتبہ اور حتیٰ کہ ”طبیعات“ 40 مرتبہ پڑھی تھی۔ چنانچہ اُس کا ارسطو کی اصطلاحات استعمال کرنا حیرت انگیز امر نہیں، اور بلاشبہ کچھ ایک تحریروں میں نوافلاطونیت کا شائبہ تک نظر نہیں آتا۔ نیز الفارابی نے تخلیق کائنات، بقائے روح اور موت کے بعد مرزا و جزا جیسے مسائل پر ارسطو اور افلاطون کے درمیان بنیادی موافقت بھی ثابت کرنے کی کوشش کی۔ الفارابی کے تصور خدا میں جو ہر اور وجود مطلق طور پر باہم گندھے ہوئے ہیں اور ان کے درمیان

”حسن کے حصول کو ہدف بنانے والا فن فلسفہ کہلاتا ہے۔“

الفارابی

کوئی علیحدگی ممکن نہیں۔ تاہم، اس امر سے کوئی انکار نہیں کہ نوافلاطونی عنصر ہی الفارابی کے کام پر غالب ہے۔ مثلاً ”المدينة الفضيلة“ میں ہمیں نوافلاطونیت کے ماورائی خدا کی واضح تصویر نظر آتی ہے۔ وہ خدا کے بارے میں نفی کے انداز میں بات کرتا ہے، یعنی جو کچھ وہ ”نہیں“ ہے: وہ لاشریک، ناقابل تقسیم، ناقابل تعین ہے۔ غالباً نوافلاطونی عنصر سب سے بڑھ کر نظریہ صدور (Doctrine of Emanation) میں موجود ہے جسے الفارابی نے ہستی کے سلسلہ مدارج پر لاگو کیا۔

اس سلسلہ مدارج میں سب سے اوپر الٰہی ہستی ہے جسے وہ ”اولیٰ“ کہتا ہے۔ اس میں سے دوسری ہستی صادر ہوئی جو ”عقل اول“ ہے۔ خدا کی طرح یہ ہستی بھی غیر مادی جوہر رکھتی ہے۔ ”ہستی اولیٰ“ میں سے کل دس عقل کا صدور ہوا۔ عقل اول خدا کی تقسیم رکھتی ہے اور اس تقسیم کے نتیجے میں تیسری ہستی یعنی ”عقل دوم“ پیدا ہوئی۔ عقل اول کو اپنے جوہر کا بھی ادراک ہے اور اس ادراک کا نتیجہ فلک اول کے جسم اور روح کی پیداوار ہے۔ بعد میں صادر ہونے والی تمام عقلوں اسی طرح کے اجرام فلکی کی پیداوار سے منسوب ہیں، بشمول ستاروں، مشتری، زحل، سورج، زہرہ، عطارد اور چاند کے۔ اس سلسلہ مدارج میں دسویں عقل خاص طور پر اہم ہے۔ اسی عقل میں افلاک اور زمینی دنیاؤں کے درمیان حقیقی مل موجود ہے (اسے عقل فعال بھی کہتے ہیں)۔ دسویں عقل تیسرے درجے پر ہے۔ چوتھے درجے پر نفس ہے۔ عقل اور نفس دونوں خالص وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہتے بلکہ اُن پر کثرت کا اثر ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کی ہستی عالم کثرت کا ایک جزو ہے۔ پانچویں اور چھٹے درجے کی ہستیاں صورت اور مادہ ہیں۔ یہاں آکر معقول ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ پہلے تین مدارج یعنی خدا، معقول، افلاک اور عقل فعال غیر مجسم ہیں لیکن اُن کے بعد تین مدارج نفس، صورت اور مادہ مجسم ہیں، تاہم، انہیں جسم سے بھی واسطہ ہے۔

معقول ہستیوں کی طرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں۔ اجسام ساوی، اجسام انسانی، اجسام حیوانی، اجسام نباتی، معدنیات اور عنصر۔ غالباً الفارابی کے ہاں سب چیزوں کی تقسیم تین تین میں ہونے کا سبب اُس کے عیسائی معلمین کا اثر ہے کیونکہ اُن کے نزدیک تین کا عدد وہی اہمیت رکھتا ہے جو طبیعی فلسفیوں کے ہاں چار کا عدد۔ نیز، الفارابی کی مابعد الطبیعات میں نوافلاطونی تصور صدور قرآن کے عدم سے تخلیق ہونے کے نظریے کی جگہ لے لیتا ہے۔

الفارابی کا ”فلسفی کا خدا“ تحت قمری دنیا پر براہ راست عمل نہیں کرتا۔ بہت کچھ عقل فعال کو تفویض کر دیا گیا۔ تاہم، الفارابی کا خدا ہر چیز کے لیے بالواسطہ ذمہ دار ضرور ہے کیونکہ سبھی چیزیں اُس میں سے ہی صادر ہوئیں۔

الفارابی کا سیاسی فلسفہ بھی غور طلب ہے۔ اُس نے اپنی دنیا کو سیاسی اعتبار سے کئی حصوں میں تقسیم کیا۔ مثلاً وہ معاشرے کی تین اقسام بیان کرتا ہے جو کامل ہیں۔ اُس کا آئیڈیل ”مدينة الفضيلة“ وہ ہے جو نیکی اور مسرت کی جستجو کو اپنا نصب العین بنائے اور جہاں نیکیوں کی فراوانی ہو۔ ”مدينة الفضيلة“ کا موازنہ کامل طور پر صحت مند جسم کی ناگوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ایک ناقص اور گمراہ شہر کی چار مختلف اقسام ہیں: المدينة الجاهلية، المدينة الفاسقة، المدينة المبدالة اور المدينة الدلالة۔ اس قسم کے شہر کے متعدد باسیوں کی رو میں حتیٰ فناء سے دوچار ہوتی

ہیں، جبکہ اُن کی ذلت کا باعث بننے والے لوگ ابدی عذاب کا سامنا کرتے ہیں۔ گمراہ اور ناقص شہروں کی درجہ بندی کرتے ہوئے اُس نے یقیناً افلاطون کی ری پبلک میں بیان کردہ چار غیر کامل معاشروں کو بنایا۔

الفارابی کے مطابق اخلاق صرف اُس ریاست میں مکمل ہو سکتا ہے جو شخص سیاسی ادارہ نہیں بلکہ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اُس کے موجودہ باشندوں کی قسمت کا دار و مدار ہے بلکہ آئندہ کا بھی۔ ”جاہل“ ریاست میں باشندوں کے نفس عقل سے محروم رہتے ہیں اور محسوس صورتوں کی حیثیت سے فنا ہو کر عناصر میں مل جاتے ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جسموں میں اپنا گھر بنائیں۔ بقا صرف نیک اور دانا ارواح کو ہے اور وہ خالص عقل کی دنیا میں داخل ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم الفارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ ایک مدلل روحانی بلکہ عقلی نظام نظر آتا ہے۔ جسمانی اور قابل محسوس چیزوں کا مبداء عقل کا تخیل ہے۔ اسے تصور کہا جاسکتا ہے۔ حقیقی وجود صرف عقل کا ہے، لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں۔ بسیط اور مطلق صرف خدا کی ذات ہے۔ الفارابی عقل محض کے مجرد تصور میں محو ہو کر رہ گیا۔ اُس کے ساتھی اُسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اُس کے شاخوخال تھے۔ بعض شاگرد اُسے بطور مجسم دانائی پوجتے۔ لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اُسے مسترد کرتے رہے۔

دیگر کئی فلسفی الفارابی کے اثرات قبول کیے بغیر نہ رہ سکے۔ 870ء تا 1023ء کے درمیانی عرصے اور اُس دور کے چار دیگر اہم مفکرین (یحییٰ ابن عدی، ابوسلیمان جہتانی، ابن یوسف العاصری اور ابو حیان التوحیدی) پر نظر ڈالنے کے بعد اُن سب کو ”فارابی مکتبہ کا حصہ“ قرار دیا جاسکتا ہے۔ الفارابی نے ایک ہمہ گیر مذہب کو بطور آئیڈیل اپنایا جس میں دیگر تمام مذاہب واحد کائناتی مذہب کے علامتی اظہار خیال کیے گئے۔ اُس کا یہ آئیڈیل آج بھی ہمارے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔



ابن سینا

پیدائش: 980 عیسوی
وفات: 1037 عیسوی
ملک: بخارا
اہم کام: ”حی ابن یقطان“

ابن سینا

ابوعلی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا ایرانی طبیب، دنیائے عرب و اسلام کا مشہور ترین فلسفی، سائنس دان ہے۔ وہ خاص طور پر ارسطوی فلسفے اور طب کے میدان میں اپنے کام کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ اُس نے ”کتاب الشفاء“ لکھی جو ایک وسیع فلسفیانہ و سائنسی انسائیکلو پیڈیا ہے۔

ابن سینا بخارا کے مضافات میں ایک مقام افشہ پر پیدا ہوا۔ اُس نے دینی و دنیوی تعلیم گھر میں ہی پائی جہاں قدیم ایرانیوں کی مخالف اسلامی روایات زندہ تھیں۔ وہ جسمانی اور ذہنی اعتبار سے قبل از وقت بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا جہاں فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ سترہ برس کی عمر میں شاہ نوح ابن منصور کا کامیاب علاج کرنے کے باعث اُسے شاہی کتب خانے میں آنے جانے کی اجازت مل گئی۔ اس کے بعد وہ علم و عمل میں خود اپنا استاد بن گیا۔ وہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے بھرپور فائدہ اٹھانے کا مادہ رکھتا تھا۔ طوائف الملوکی کی گرم بازاری کے زمانے میں وہ لگا تار قسمت آزمائی کرتا رہا۔ کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اُسے گوارا نہ ہوئی۔ مدتوں ایک سے دوسرے دربار میں پھرتا رہا اور آخر کار ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا۔ اس بادشاہ کی وفات کے باعث اُس کے بیٹے نے اُسے چند ماہ کے لیے ایک قلعے میں بند رکھنے کا حکم دیا۔ رہائی پانے کے بعد ابن سینا علا الدولہ کے پاس اصفہان پہنچا اور وہیں وفات پائی۔ اُس کی زندگی صرف 57 سال پر محیط تھی۔

دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں: ایک وہ جن کے پاس عقل ہے اور مذہب نہیں، دوسرے وہ جن کے پاس مذہب ہے مگر عقل نہیں۔“

ابن سینا

ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ اُس کی دو کتابیں ہیں۔ ”کتاب الشفاء“ غالباً آج تک واحد آدمی کی لکھی ہوئی اس قسم کی سب سے بڑی کتاب ہے۔ اس میں منطق اور نفسیات، فطری علوم اور مابعد الطبیعیات پر بات کی گئی ہے، لیکن اخلاقیات یا سیاست کی کوئی حقیقی تصویر نہیں ملتی۔ اس کتاب میں ابن سینا کی فکر کافی حد تک ارسطوی مہربون منت ہے لیکن دیگر یونانی و نوافلاطونی اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ اُس کے نظام فکر کی بنیاد خدا کو وجود لازم سمجھنے کے تصور پر ہے: جو ہر اور وجود صرف خدا میں ہی ہم وقوع ہیں۔ خدا میں سے ایک بے زماں صدور کے ذریعہ درجہ بدرجہ کثیر ہستیاں وجود میں آئیں اور یہ عمل خود آگئی (Self-Knowledge) کا نتیجہ ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کا وجود ثابت کرنے کے لیے مخلوقات کو ذریعہ بنانے کی ضرورت نہیں، بلکہ جو چیزیں دنیا میں موجود ہیں یا موجود خیال کی جاسکتی ہیں اُن کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولی کا ثبوت ملتا ہے جس کے اندر امکان اور وجود ایک ہیں۔ نہ صرف تحت قری دنیا ”ممکن“ ہے بلکہ افلاک بھی بذات خود ”ممکن“ ہیں۔ اُن کی ہستی ایک دوسری کی ہستی کے واسطے سے واجب قرار پائی ہے جو امکان سے بالاتر ہے۔ یہی واحد اول ابن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی صفات مثلاً خیال وغیرہ منسوب کی جاتی ہیں، لیکن محض متفیاضات

حیثیت سے۔ جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

ابن سینا کہتا ہے کہ واحد اول سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ یعنی کائنات کی عقل اول۔ اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے۔ (1)۔ جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو بیرونی افلاک کی خالق ہے؛ (2)۔ جب یہ تیسری عقل اپنی حقیقت پر غور کرتی ہے تو ایک نفس (جو ہر حیات) پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے افلاک کی عقل کا رفرما ہوتی ہے۔ (3)۔ جس حد تک عقل اول ممکن بالذات ہے اُس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے، یعنی بیرونی فلک اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے۔ عقل، نفس، جسم۔ چونکہ عقل بلا واسطہ جسم کو حرکت میں نہیں لاسکتی، اس لیے اُسے اپنے فعل کے لیے نفس کی ضرورت ہے۔ آخر میں عقل فعال آتی ہے جوارضی مادے، مجسم صورتوں اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور تشکیل دیتی ہے۔ یہ سارا عمل، جس کا تصور زماں میں نہیں ہو سکتا، ایک حامل یعنی مادے کے اندر واقع ہوتا ہے۔ مادہ تمام موجودات کا قدیم امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرتا ہے۔ یہ تمام افراد کا جوہر ہے۔

یہ خیالات رائج العقیدہ مسلمانوں کے لیے قیامت سے کم نہ تھے۔ معتزلی متکلمین نے تو بس اتنا کہا تھا کہ خدا کوئی بری یا غلاف عقل بات نہیں کر سکتا۔ لیکن اب ابن سینا کے ہاں فلسفے کا کہنا تھا کہ خدا ہر چیز پر قادر ہونے کے بجائے صرف اُن چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلا واسطہ صرف عقل اول کو پیدا کرتا ہے۔

قوانیت (Potentiality) اور واقعیت (Actuality) کے ارسطوی نظریات ابن سینا کی فکر میں واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ وہ خاص طور پر اُس کے نظریہ علم اور تصور روح میں اہمیت کے حامل ہیں۔ وہ روح کو عقل فعال سے صادر شدہ قرار دیتا اور کہتا ہے کہ یہ نباتی، حیوانی یا منطقی ہو سکتی ہے۔ روح جسم کی جان داری ہے اور جسم روح کی بجائے ہی وجود میں آتا ہے، یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو جسم سے پہلے وجود رکھتی ہو۔ صرف انسانی روح استدلالیت کے قابل ہے، لہذا اسے جسم اور اُس کے جذبات پر مختار ہونا چاہیے۔ موت آنے پر روح جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ اپنی منطقی قوانیت کا ادراک حاصل کر لے تو حالتِ دفن میں اعلیٰ تر اصولوں پر ابدی طور پر غور و فکر کے قابل بن جاتی ہے۔ ناکام رہنے پر یہ دوبارہ جسم کی جستجو میں ابدی عذاب سہتی ہے۔

ابن سینا کا تصور کائنات رائج العقیدہ مسلمان اہل فکر سے مختلف تھا۔ وہ کائنات کو واحد تخلیقی عمل کا نتیجہ نہیں بلکہ ازل سے موجود سمجھتا ہے۔

ابن سینا نے اسلام پر کاربند رہتے ہوئے بھی عربوں اور اُن کے ذریعہ یورپ میں قدیم دنیا کی فلسفیانہ سائنسی روایت کو پھیلانے میں خاص بڑا کردار ادا کیا۔ اُس کی تحریریں بارہویں صدی عیسوی کے دوران چین میں لاطینی میں ترجمہ ہوئیں۔ انہوں نے نہ صرف نام آکوفیس بلکہ بحیثیت مجموعی قرون وسطی کے فلسفہ پر بھی اثر ڈالا۔ ابن سینا نے اسلامی الہیات کو روایتی یونانی فکر کے ساتھ مدغم کر دیا۔ اس مقام طور پر منطقی تالیف کو گیارہویں صدی کے اواخر میں الغزالی کی جانب سے زبردست چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔



رامانج

پیدائش: 1017 عیسوی (اندازاً)

وفات: 1137 عیسوی (اندازاً)

ملک: ہندوستان

اہم کام: ”شری بھاشیہ“

رامانج

ہندومت کا ایک ممتاز فلسفی اور ماہر الہیات رامانج ویدانت نامی سلسلہ فکر پر کافی گہرے اثرات رکھتا ہے۔ اُس کا فلسفہ شکر کی موجدانہ تعلیمات کا ایک تنقیدی عمل ہے اور اسے ”ویشنوا دویت“ (تریمی غیر ثنائیت) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ رامانج جنوبی ہندوستان کی ریاست تامل ناڈو میں تروپتی کے ایک مراعات یافتہ برہمن خاندان میں پیدا ہوا۔ اُس کی زندگی کے بارے میں معلومات کا واحد ماخذ افسانوی سوانحیات ہیں جن میں تخیل نے تاریخی تفصیلات کو چھپا رکھا ہے۔ روایت کے مطابق رامانج نے چھوٹی عمر میں ہی دینیاتی معلومات میں دلچسپی دکھانا شروع کر دی تھی اور اُسے پڑھنے کے لیے کانچی بھیجا گیا۔ وہاں اُس کا استاد یادو پرکاش شکر کے توحیدی (ادویت) ویدانت کا پیروکار تھا۔ رامانج کی مذہبی فطرت اس مسلک کے ساتھ میل نہیں کھاتی تھی جس میں شخصی خدا کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ استاد سے علیحدہ ہونے کے بعد اُس نے ایک رویا میں وشنودیوتا اور اُس کی محبوبہ لکشمی کو دیکھا، اور جس جگہ یہ خواب دیکھا تھا وہاں روزانہ پوجا کرنے لگا۔ وہ کانچی میں دردر راج مندر کا پروہت بنا اور یہ مسلک اپنالیا کہ آواگون سے حتمی نجات کے متلاشیوں کی منزل غیر شخصی برہمن نہیں، بلکہ شخصی دیوتا وشنو کے ساتھ شناخت پانے والا برہمن ہے۔ کانچی اور سری رگم میں اُس نے یہ عقیدہ وضع کیا کہ ایک شخصی دیوتا کی پوجا اور اُس کے ساتھ وصال آپنشدوں کے عقائد کا ایک لازمی حصہ ہیں۔ نظریہ ویدانت کی عمارت انہی قدیم صحائف (آپنشدوں) پر ہی تعمیر ہوئی تھی۔ چنانچہ ویشنوؤں اور بھگوتوں (وشنو کے پجاریوں) کی تعلیمات غیر مقلدانہ نہیں۔ یوں اُس نے دسویں صدی عیسوی کے مفکر اور اپنے ننھیالی رشتہ دار یا من آچاریہ کی تعلیمات جاری رکھیں اور اپنا مسلک تین اہم شرحات میں پیش کیا۔

بہت سے ہندو مفکرین کی طرح رامانج نے بھی ہندوستان کے کنارے کنارے طویل زیارتی سفر کیا۔ روایت بتاتی ہے کہ وہ بعد ازاں دیوتا شیو کے معتقد اور چولا سلطنت کے بادشاہ کی تادیبی کارروائیوں کا نشانہ بنا اور مسمور چلا گیا۔ وہاں اُس نے متعدد جینیوں کو اپنا پیروکار بنایا۔ وہ بیس برس بعد سری رگم واپس آیا اور مندر پوجا منظم کی۔ مشہور ہے کہ اُس نے اپنا مسلک عام کرنے کے لئے 74 مراکز قائم کیے۔ روایت کے مطابق وہ 120 سال کی عمر میں فوت ہوا۔

رامانج کا فلسفہ دراصل ویدانت نظام فکر میں کئی سو سال بعد آگے کی جانب ایک بہت بڑا قدم تھا۔ اُس نے شکر آچاریہ کے ادویت (غیر ثنائی) ویدانت کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ اُس پر خاصی پابندیاں (ویشنوا) بھی لگائیں۔ شکر کا برہمن (ہستی مطلق) ہم اصل غیر شخصی مطلق اور دنیا ایک سراب (مایا) ہے، لیکن رامانج کا برہمن وشنودیوتا کی شخصیت میں محسوس ہے اور مادی دنیا کا سارا نفع اس میں شامل ہے۔ اُس کے خیال میں مادی دنیا برہمن کا ہی ایک پرتو ہونے کے ناتے حقیقی ہے،

”صفات کے بغیر حقیقت ناقابل ادراک ہے، اور ادراک کے کسی بھی ذریعہ سے اس کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا۔“

رامانج

نہ کہ سراب۔ برہمن جو ہر جگہ دنیا ایک وصف ہے۔ برہمن مادی دنیا کی علت اور معلول ہے۔ رامانج نے چیزوں (معروضات یا مظاہر) کو دنیا، جگہ اور ظہور کے طور پر دیکھا اور اُن کی تباہی کو عدم ظہور (معدومیت) کے طور پر۔ تباہ ہونے پر شعور سے عاری مادہ اور خود شعور بھی جسموں کو اختیار کر لیتے ہیں۔ شعور اور مادے کے درمیان مرکزی فرق یہ ہے کہ شعور (اپنے وجود کی بنیادوں پر) علم کے ذریعہ خود افزائی کے قابل ہے، یعنی یہ موضوع اور معروض دونوں ہو سکتا ہے۔ جبکہ مادہ شعور کا معروض ہونے کے باوجود خود بصیرتی کے قابل نہیں۔

اگرچہ رامانج ”جگہ حقیقت“ اور ”غیر درست حقیقت“ کے تصورات کی مخالفت نہیں کرتا، لیکن وہ (شکر کے برخلاف) علم (ودیا) اور جہالت (اودیا) کے درمیان فرق کو قبول نہیں کرتا۔

”برہمن سوتر“ کی تفسیر کے دیباچے میں رامانج نے مندرجہ ذیل بنیادی تھیں پیش کیا۔ شکر کی طرح جو لوگ زور دیتے ہیں کہ محدود اور جگہ حقیقت صفات سے عاری ہے، وہ غلطی پر ہیں۔ صفات کے بغیر حقیقت ناقابل ادراک ہے، اور ادراک کے کسی بھی ذریعہ سے اس کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس نکتہ نظر کی حمایت میں رامانج کے دلائل یہ ہیں:

■ وہ تمام معروضات وجود رکھتے ہیں جن کا وجود ادراک کے مختلف ذرائع (پرمانوں) سے ثابت شدہ ہے۔ لہذا بے صفات معروض کا وجود ثابت کرنا ممکن نہیں۔

■ صفت کا تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے، حتیٰ کہ وجدان میں بھی — خود شعوری اور بصیرت کے معروض دونوں صورتوں میں۔

رامانج کا کہنا تھا کہ مطلق حقیقتوں کے لیے انسان کی جستجو میں استدلالی سوچ لازمی ہے؛ کہ دنیائے مظاہر حقیقی ہے اور حقیقی علم مہیا کرتی ہے؛ اور یہ کہ روزمرہ زندگی کی ہنگامی صورت حال روح کی زندگی کے برخلاف نہیں۔ اس لحاظ سے وہ شکر کا ضد دعویٰ پیش کرتا ہے۔ ویدانت نظام فکر کے دیگر مقلدین کی طرح رامانج نے تسلیم کیا کہ کسی بھی ویدانتی نظام کی بنیاد تین نکات پر ہونا لازمی ہے — یعنی اُپنشد، برہمن سوتر اور بھگوت گیتا۔ اُس نے کسی ایک اُپنشد پر شرح نہ لکھی، لیکن اپنی پہلی اہم کتاب ”دیوارتھ سنگریہ“ میں اُپنشدوں کو سمجھنے کے طریقہ کی تفصیلاً وضاحت کی۔ اس کا کافی بڑا حصہ برہمن سوتروں پر اُس کی تفسیر ”شری بھاشیہ“ میں شامل ہے۔ بھگوت گیتا پر تفسیر نسبتاً بعد کے دور میں لکھی گئی۔

اگرچہ ویدانتی فکر میں رامانج کی حصہ داری خصوصی اہمیت کی حامل تھی، لیکن بحیثیت مذہب ہندومت کے فکری دھارے پر اُس کا اثر اور بھی زیادہ تھا۔ اپنے نظریہ نجات میں ”بھگتی“ کی اجازت دینے کے ذریعہ اُس نے مقبول عام مذہب کو فلسفیانہ کاوشوں کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا، اور بھگتی تحریک کو عقلی بنیادیں فراہم کیں۔ تب کے بعد بھگتی ہندومت میں ہمیشہ ایک اہم قوت رہی ہے۔ اس بھگتی تحریک نے رامانج کی زیر قیادت شمالی ہندوستان تک رسائی پائی اور یہاں کے مذہبی نگرو عمل پر عمیق اثرات مرتب کیے۔

رامانج شکر کے اس خیال کو درست نہیں سمجھتا تھا کہ ”مایا“ دنیا برہمن کو چھپا لیتی ہے اور اس ”غیر درست دنیا“ کا ادراک حاصل کرنے کے ذریعہ ہم ”سچا علم“ حاصل نہیں کر سکتے۔ وہ اس کو انسانی دکھ کی وجہ نہیں مانتا۔ بلکہ اُس کا کہنا

ہے کہ دکھ کی وجہ برہمن کے ساتھ کافی بھگتی نہ رکھنا ہے۔ بھگتی تعلیمات کے مطابق خدا سب کے لیے قابل رسائی ہے، چاہے متلاشی کا تعلق کسی بھی ذات سے ہو۔ اُس دور کے ہندوستان میں یہ نظریہ عیسائی جمہوری مفہوم رکھتا تھا۔ اس نے جاگیردارانہ اور ذات پات کے نظام کے خلاف جدوجہد کو منظوری دے دی۔ آج رامانج کی جائے پیدائش پر ایک مندر اور فعال و ششہا دویت مدرسہ بنا ہے۔ اُس کے پیش کردہ نظریات اور فروغ دیا ہوا مسلک آج بھی ایک جان دار دانشورانہ روایت کا محرک ہے۔



ابن رشد

پیدائش: 1126 عیسوی
 وفات: 1198 عیسوی
 ملک: سین
 اہم کام: "تہافت التہافت"

ابن رشد

اسلامی روایات کو یونانی فکر کے ساتھ مدغم کرنے والا نہایت موثر فلسفی عبدالوہید محمد ابن احمد ابن محمد رشد مغرب میں "Averroes" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ الموحد (الموہاد) خلیفہ ابو یعقوب یوسف کی درخواست پر اُس نے ارسطو کی کتب اور افلاطون کی "ری پبلک" پر تفسیر کا ایک سلسلہ شروع کیا جس نے کئی سو سال تک مسلمان اور یورپی دنیا پر اپنے اثرات جاری رکھے۔ اُس نے ماہرین الہیات کے برخلاف عمل کرتے ہوئے مذہب کے فلسفیانہ دفاع میں "فصل المقال"، "کشف المناہج" اور "تہافت التہافت" نامی کتب لکھیں جو آج بھی پڑھی جاتی ہیں۔

ابن رشد کارڈوبا (قرطبہ) میں فقہاء کے ایک ممتاز خاندان میں پیدا ہوا اور الموہاد سلطنت کے شمالی افریقی دار الحکومت مراکش میں وفات پائی۔ روایتی مسلم علوم (بالخصوص تفسیر قرآن، حدیث اور فقہ) میں دسترس حاصل کرنے کے بعد اُس نے طب اور فلسفہ میں کمال حاصل کیا اور کارڈوبا کا قاضی القضاۃ تعینات ہوا۔ (الموراویوں کے عہد میں اُس کا دادا بھی اس عہدے پر فائز رہ چکا تھا)۔ 1182ء میں وہ مراکش اور مسلم سپین کے خلیفہ ابو یعقوب یوسف کا طبیب اعلیٰ مقرر ہوا۔ ابن رشد کو 1195ء میں یوسف یعقوب المنصور نے یہ رائے رکھنے پر جلاوطنی کی سزا دی کہ "فلسفہ مذہب پر اولیت رکھتا ہے۔" تاہم، المنصور کی وفات کے فوراً بعد وہ دوبارہ منظور نظر بن گیا۔

1169ء اور 1195ء کے درمیانی برسوں میں ابن رشد نے ارسطو کی بیشتر تحریروں کی تفسیروں کا سلسلہ لکھا۔ ارسطو کی "Politica" دستیاب نہ ہو سکنے کے باعث اُس نے افلاطون کی "ری پبلک" کی شرح لکھی۔ ابن رشد کی لکھی ہوئی تمام شرحیں ارسطو کی مکمل تصنیفات کے لاطینی ترجمے میں شامل ہیں اور اب عربی یا عبرانی زبان میں نہیں ملتیں۔

ابن رشد کی شرحوں نے آنے والی صدیوں کے دوران یہودیوں اور عیسائیوں پر کافی گہرا اثر ڈالا۔ اُس کی واضح اور دور رس سوچ نے ارسطو کی فکر مکمل طور پر پیش کرنے اور ساتھ ساتھ مفہوم کی وضاحت بھی دینے کے قابل بنایا۔ اُس نے قابل اور تنقیدی انداز میں کلاسیکی مفسرین ٹیس تھیس، الیگزاندرا اور فلسفیوں مثلاً الفارابی، ابن سینا اور ابن باجہ کو استعمال کیا۔

اب رشد نے طب پر اپنی پہلی کتاب "کلیات" 1162ء اور 1169ء کے درمیان لکھی۔ فقہ کے موضوع پر اُس کی چند ایک تحریریں ہی ہم تک پہنچی ہیں، جبکہ کوئی بھی دینیاتی تحریر اب موجود نہیں۔ بلاشبہ اُس کا اہم ترین کام قریبی طور پر منسلک تین فلسفیانہ مقالے (یا رسالے) ہیں جو 1179ء اور 1180ء کے درمیان لکھے گئے: "فصل المقال" (فقدار فلسفہ کی مفاہمت)، "کشف المناہج" (مذہبی عقائد سے متعلقہ ثبوت کے طریق ہائے کار کا تجزیہ) اور "تہافت التہافت" (بے

”عقل اور معروض کی باہمی مطابقت کا نام علم ہے۔“

ابن رشد

رہنمائی کی بے رٹھی۔ پہلے دو مقالوں میں ابن رشد ایک بہادرانہ دعویٰ کرتا ہے: صرف مخصوص تشبیہیت استعمال کرنے والا الہیات دان ہی شریعت میں شامل عقائد کی تفسیر کرنے کا اہل ہے، نہ کہ مسلم متکلمین جو جدلیاتی دلائل پر انحصار کرتے تھے۔ مذہبی عقائد اور ایقانات کا حقیقی، داخلی مفہوم متعین کرنا فلسفہ کا مقصد (سچائی کی تلاش میں) ہے۔ داخلی مفہوم عام عوام کو نہیں بتانا چاہیے جن کے لیے سادہ، ظاہری مفہوم ہی کافی ہے (کہانیوں، تمثیلات اور تشبیہات کی صورت میں)۔

تیسرا مقالہ ابن رشد کے پیش رو الغزالی کے خلاف فلسفہ کے دفاع میں ہے۔ ابن رشد کا دفاع پُر جوش اور کامیاب ہونے کے باوجود فلسفے کو اُس کا کھویا ہوا مقام واپس نہ دلا سکا۔ دوسری طرف مسلم پلین اور شمالی افریقہ میں ماحول آزادانہ غور و فکر کے لیے نہایت ناسازگار ہو چکا تھا۔ ابن تومرت (1130-1078ء) کی جانب سے توحید کو بحال کرنے کی کوشش کے نتیجہ میں حکمران مورادیوں سے اقتدار چھین گیا اور الموباد (الموحد) کی نئی بربری سلطنت قائم ہوئی (جس میں ابن رشد نے خدمات انجام دیں)۔ آہستہ آہستہ فقہ دانوں اور دینی علما کے ہاتھ مضبوط ہونے لگے اور فلسفہ کے حق میں ابن رشد کی کوششیں غیر موزوں حالات سے دوچار ہونے لگیں۔

ابن رشد نے متکلموں اور فقہاء کی جانب سے زبردست مخالفت کا سامنا کرتے ہوئے بھی اپنی فلسفیانہ کاوش جاری رکھی۔ اس امر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اچانک ابویوسف کے منظور نظر افراد کے حلقے میں سے کیوں نکل گیا۔ مسلمانوں کی تاریخ میں ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ فلسفے کے ساتھ حکمرانوں کے ذاتی لگاؤ اور فلسفیوں کے ساتھ اُن کی دوستی نے سرکاری سطح پر فلسفے کی قبولیت یا تردید میں اہم کردار ادا کیا۔ خلیفہ کی جانب سے حوصلہ افزائی کے بغیر ابن رشد کا زندگی بھر فلسفہ کی حمایت اور دینی علما کی مخالفت جاری رکھنا شاید ممکن نہ ہو سکتا۔

ابن رشد کا کہنا تھا کہ مابعد طبیعیاتی سچائیوں کو دو طریقوں سے بیان کیا جاسکتا ہے: فلسفہ کے ذریعہ، جیسا کہ ارسطو کے خیالات: اور مذہب کے ذریعہ، جو عام فہم انداز میں پیش کی گئی سچائی ہے۔ اگرچہ خود ابن رشد نے سچائی کی دو اقسام کے موجود ہونے پر واضح بحث نہیں کی تھی لیکن عیسائی مفکرین نے اُس کے نظریات کو ایسی ”دوہری سچائی“ کے طور پر پیش کیا۔ ابن رشد نے زماں میں دنیا کی تخلیق کے تصور کو مسترد کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دنیا کا کوئی مکینہ آغاز نہیں۔ خدا الٰہی محرک (Prime Mover) اور خود حرکتی قوت ہے جو ساری حرکت کو تحریک دلاتا ہے، جو قوتی (Potential) کو واقعی (Actual) میں تبدیل کرتا ہے۔ ابن رشد اور اُس کے پیش روؤں، خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ابن رشد کھلم کھلا دنیا کو مقدم (اگرچہ مخلوق) مانتا ہے۔ دنیا بہ حیثیت مجموعی قدیم، واجب واحد ہے اور اس میں امکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ ہیولی اور صورت صرف خیال میں ایک دوسرے سے الگ کیے جاسکتے ہیں۔ صورتیں غیبیہ روحوں کی طرح تاریک مادے میں بھٹکتی نہیں پھرتیں بلکہ جو ہر کی طرح اس میں موجود ہیں۔ مادی صورتوں کا اثر قوائے طبعیہ کے مانند ہے جو اب تک ظہور میں آتی رہیں گی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں، تاہم انہیں ربانی کہنا چاہیے۔ تخلیق اور معدومیت دنیا میں نہیں ہوتی کیونکہ حادثہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور پھر فعل سے قوت کی طرف رجوع کا نام ہے۔ اس میں ہر چیز ہمیشہ مثل کو پیدا کرتی ہے۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ جسم کے ساتھ نفس انسانی کا تعلق وہی ہے جو صورت کا روح سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا، کثرت نفوس کے نظریے کو قطعی طور پر مسترد کرتا اور اس معاملے میں ابن سینا کا مخالف ہے۔ نفس کا وجود محض اس لحاظ سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتا ہے اُس کی تکمیل کرتا ہے۔

علم الاخلاق میں ابن رشد نے فقہاء کے اس اصول پر سختی سے اعتراض کیا کہ کسی کام کے اچھے یا برے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی نوعیت کا تعین قانون فطرت یا اصول عقل کی علت ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہے وہ اخلاق کے مطابق یعنی نیک ہے۔

ابن رشد نے فلسفہ کو علم دین پر برتری دلائی۔ مغرب اور مشرق کے علمائے دین نے اُس وقت تک عین نہ لیا جب تک فلسفہ کو دین کا غلام نہ بنالیا۔



موسس میمونائیڈز

پیدائش: 30 مارچ 1135ء

وفات: 13 دسمبر 1204ء

ملک: چین

اہم کام: ”پریشان حالوں کے لیے راہنما کتاب“

موسس میمونائیڈز

یہودی فلسفی اور طبیب میمونائیڈز چین میں بہت کام کا رو دیا (قرطبہ) پیدا ہوا۔ اُسے ربی موسس بن میمون کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ اُس کا تعلق کارڈوبا کے ایک ممتاز گھرانے سے تھا۔ نو جوانی میں اُس نے اپنے عالم باپ میمون اور دیگر اُستاد کے پاس تعلیم حاصل کی اور انہیں اپنی غیر معمولی ذہانت اور اہلیت سے حیران کیا۔ ابھی اُس کی عمر پورے تیرہ برس بھی نہ ہوئی تھی کہ جنگ اور ایذا رسانی کی تباہ کاریوں نے اُس کی پڑاؤ میں دنیا میں انتشار پھیلادیا۔

اسلامی سلطنت کے ایک حصے کی حیثیت میں کارڈوبا نے اپنے تمام شہریوں کو مساوی مذہبی آزادی دے رکھی تھی۔ لیکن اب ایک انقلابی اور بنیاد پرست اسلامی فرقے (الموہد) نے میڈیٹرینین کی اسلامی دنیا کو تہ و بالا کر دیا اور 1148ء میں کارڈوبا پر قبضہ جمایا۔ وہاں کی یہودی آبادی کے پاس صرف دو راہیں تھیں: کہ وہ اسلام قبول کر لیں یا پھر شہر چھوڑ دیں۔ میمون خاندان کے لوگ اپنے گھروں میں چوری چھپے عبادت کرتے اور باہر نکلتے وقت ایسا بھیجس اپناتے کہ مسلمانوں سے مختلف نظر نہ آتے۔ انہوں نے تقریباً گیارہ سال کارڈوبا میں ہی گزارے۔ اس دوران میمونائیڈز نے یہودی علوم میں اپنی تعلیم جاری رکھنے کے ساتھ ساتھ مروجہ سائنسی عقائد سے بھی واقفیت حاصل کی۔

”اپنی زبان کو میں نہیں جانتا“ کہنا سکھا دو تو تم ترقی پانے لگو گے۔“

میمونائیڈز

جب کارڈوبا (قرطبہ) میں دوہری زندگی گزارنا ممکن نہ رہا تو میمون خاندان نے شہر کو الوداع کہا اور Fez مراکش میں اپنا بساں اختیار کیا (1159ء)۔ اگرچہ یہاں بھی الموہد کی حکومت تھی لیکن یہ علاقہ کارڈوبا کی نسبت بہتر تھا کیونکہ میمون خاندان کے لوگ یہاں اب بھی تھے اور اُن کا نظروں میں آنا زیادہ ممکن تھا۔ میمونائیڈز نے اپنے پسندیدہ موضوعات — ربانی اور یونانی فلسفے — میں مطالعہ جاری رکھا اور طب میں بھی دلچسپی لینے لگا۔ تاہم Fez بھی ایک عارضی پناہ گاہ ثابت ہوا۔ 1165ء میں ربی یہوداہ ابن شوشان (جس کے پاس میمونائیڈز پڑھا کرتا تھا) کو یہودیت کی پیروی کے الزام میں گرفتار کر کے مارڈالا گیا۔ میمون خاندان نے اس مرتبہ فلسطین جانے کا فیصلہ کیا جو نہایت خراب معاشی حالات سے دوچار تھا اور انہیں زندگی گزارنے کے وسائل فراہم کرنے سے قاصر تھا۔ وہ فلسطین میں چند ماہ گزارنے کے بعد مصر گئے اور قاہرہ کے نزدیک ایک بستی Fostat میں قیام اختیار کیا۔ وہاں یہودی آزادانہ طور پر اپنے عقیدے کے مطابق عبادت کر سکتے تھے؛ البتہ اسلام اختیار کرنے کے بعد مرنے ہو جانے والے یہودی کی سزا موت تھی۔ ایک مرتبہ میمونائیڈز پر بھی مرنے ہونے کا الزام لگا، لیکن اُس نے ثابت کر دیا کہ وہ کبھی مسلمان نہیں ہوا تھا اور یوں سزا سے بچ گیا۔

مصر ایذا رسانی اور تادیب سے بچنے کے لیے محفوظ پناہ گاہ ثابت ہوا تھا، لیکن موسس میمونائیڈز نجی قسم کے مسائل میں گھر گیا۔ مصر پہنچنے کے کچھ ہی عرصہ بعد اُس کا باپ مر گیا۔ اُس کا چھوٹا بھائی ڈیوڈ (جو زیورات کا کامیاب تاجر تھا) بحری

جہاز کے حادثے میں ہلاک ہوا اور خاندان کی ساری دولت بھی اُس کے ساتھ ہی غرق ہو گئی۔ اب میمونائیز اپنے گھر والوں کا واحد سہارا تھا۔ وہ ربانیت کی جانب سے واپس نہیں جاسکتا تھا کیونکہ اُن دنوں اس خدمت کا معاوضہ نہیں ملتا تھا۔ معاشی احتیاج کے ہاتھوں مجبور ہو کر میمونائیز نے طب میں اپنے مطالعہ سے فائدہ اٹھایا اور علی طیب بن گیا۔ طیب کے طور پر اُس کی شہرت تیزی سے پھیلی اور وہ جلد ہی مشہور مسلمان سپہ سالار صلاح الدین ایوبی اور پھر اُس کے بیٹے کا درباری طیب بنا۔ اُس نے فحشی طور پر بھی طبابت جاری رکھی اور ریاضی شفا خانے میں ساتھ اہل کونجیچر دیا کرتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ یہودی برادری کے ایک سرکردہ رکن کے طور پر ممتاز ہوا۔ میمونائیز نے ادھیڑ عمری میں شادی اور ایک بیٹے ابرہام کا باپ بنا جس نے آگے چل کر یہودی علم و فضل میں اپنا علیحدہ مقام بنایا۔

میمونائیز کی تحریریں متعدد اور متنوع تھیں۔ اُس نے اپنی پہلی کتاب 16 سال کی عمر میں عربی میں لکھی: ”منطق اصطلاحات پر مقالہ“۔ یہ مقالہ مختلف تئیکنی اصطلاحات پر ایک تحقیق تھی جو منطق اور با بعد الطبیعیات میں استعمال ہوتی تھیں۔ عربی زبان میں ہی اُس کا ایک اور ابتدائی کام ”کینڈر کے بارے میں مضمون“ تھا۔

میمونائیز نے پہلی بڑی تصنیف پر 23 سال کی عمر میں شروع کی۔ یہ مشن کی شرح تھی: ”کتاب السراج“ مشن یہودی قوانین کے تحت کیے گئے فیصلوں کا ایک مجموعہ ہے جو تیسری صدی عیسوی کا بتایا جاتا ہے۔ میمونائیز کی شرح نے الگ الگ الفاظ اور جملوں کی وضاحت کی، اکثر جگہوں پر علم الآثار قدیمہ، دینیات یا سائنس سے متعلقہ حوالے دیے گئے۔ غالباً اس کتاب کی نہایت حیرت انگیز خوبی مشن میں مذکور عام فلسفیانہ مسائل کے متعلق تضارنی مضامین کا سلسلہ ہے۔ ان میں سے ایک مضمون ”عقیدے کے تیرہ ارکان“ کے یہودی مسلک کی تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ میمونائیز نے مشن کی شرح 33 سال کی عمر میں مکمل کی اور پھر اپنا سب سے بڑا کام یعنی یہودی قوانین کا ضابطہ تیار کرنا شروع کیا اور دس برس تک اسی میں لگا رہا۔ سلیس عبرانی انداز میں لکھی گئی یہ کتاب ”توریت کا جائزہ“ تمام یہودی شریعت اور عقیدے کو منظم اور جامع انداز میں پیش کرتی ہے۔ اُس نے یہودی شریعت پر دو اور کم اہم کتب بھی لکھیں — ”کتاب عقائد“ (عربی میں) اور ”یروشلیم کے قوانین“ (عبرانی میں)۔

میمونائیز نے اپنی اگلی بڑی تصنیف پر 1176ء میں کام شروع کیا اور 15 برس تک اس پر محنت کی — ”پریشان حالوں کے لیے رہنما کتاب“ جو مذہبی فلسفہ میں ایک کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے۔ اس میں وہ یہودیت کے فلسفہ کی منطقی بنیادیں واضح کرتا ہے۔ ”رہنما کتاب“ سائنس، فلسفہ اور مذہب کے درمیان مفاہمت کروانے کی وجہ سے اہم حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب میمونائیز کی زندگی میں ہی عبرانی زبان میں ترجمہ ہو گئی۔ بعد ازاں لاطینی اور چشتر یورپی زبانوں میں اس کے تراجم ہوئے۔ مذہبی فکر کی تاریخ پر اس کے اثرات بے پایاں ہیں۔

یہودیت کے لیے میمونائیز کی خدمات نے اُسے ”موئی ثانی“ کا خطاب دلوا دیا۔ اُسے قرون وسطیٰ کا اہم ترین یہودی فلسفہ بھی قرار دیا جاتا ہے۔ اُس نے اپنی تحریروں میں ربانی یہودیت اور ارسطوی فلسفہ کی استدلالیت کو ملانے کے ذریعہ عقیدے اور منطق میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ میمونائیز کے جدید اور ترقی یافتہ خیالات نے اُس کی زندگی میں

ہی مخالفت کو براہیختہ کر دیا۔ 1233ء میں جنوبی فرانس کے راج العقیدہ ربنی سولوسن نے کلیسیائی حکام سے درخواست کی خطرناک حد تک ملحدانہ ”پریشان حالوں کے لیے رہنما کتاب“ کو نذر آتش کر دیا جائے۔ لیکن کچھ عرصہ بعد یہ مخالفت دب گئی اور میمونائیز کو روایتی عقیدے کے ایک رکن کے طور پر تسلیم کیا جانے لگا۔ اُس کا مسلک بنیاد پرست یہودیت کا ایک حصہ بن گیا۔

یہودیت پر میمونائیز کے عہد ساز اثرات دنیا بھر میں محسوس کیے گئے۔ اُس کی فلسفیانہ تحریر کا لاطینی میں ترجمہ ہوا اور بعد کے عظیم متکلمین پر اس کی چھاپ واضح نظر آتی ہے۔ حتیٰ کہ بعد کے مفکرین مثلاً سپینوزا اور لیبنز کے کچھ نظریات بھی میمونائیز کے زیر اثر پروان چڑھے۔



ٹامس آکوئینس

پیدائش: 1225ء
 وفات: 1274ء
 ملک: اٹلی
 اہم کام: "Summa Theologica"

ٹامس آکوئینس

”شکلمین کا بادشاہ“ کہلانے والے اطالوی فلسفی اور ماہر الہیات سینٹ ٹامس آکوئینس کی تصنیفات نے اُسے علم الکلام میں ایک اہم ترین شخصیت بنا دیا اور رومن کیتھولک ماہرین الہیات کے درمیان بلند مقام دلویا۔ وہ آکوئینو (Aquino) کے قریب Roccasecca کے مقام پر ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوا اور مونٹ کاسینو کی بیٹھکلی خانقاہ اور نیپلز یونیورسٹی میں تعلیم پائی۔ گریجوایشن کرنے سے پہلے ہی 1243ء میں وہ ڈومینیکی سلسلے میں شامل ہو گیا۔ ٹامس کے مذہبی رجحانات پر معترض ماں نے اُسے دو سال خانہ دانی قلعے میں بند کیے رکھا مگر اُسے منتخب کردہ راہ سے باز رکھنے میں کامیاب نہ ہوئی۔ 1245ء میں ماں کی قید سے رہائی پانے کے بعد آکوئینس اپنی تعلیم جاری رکھنے کے لیے پیرس گیا اور وہاں جرمن حکم فلسفی البرٹس میکلس کے پاس پڑھنے کے بعد اُس کے ساتھ ہی کولون چلا گیا (1248ء)۔ آکوئینس بھاری بھر کم اور کم سخن تھا، لہذا ساتھی طلباء اُسے ”کوٹکا تیل“ کہنے لگے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ البرٹس میکلس نے پیش گوئی کر تھی کہ ”اس تیل کے ڈکرانے کی آواز ایک دن ساری دنیا میں گونجے گی۔“

تقریباً 1250ء میں آکوئینس باوری بنا اور 1252ء میں پیرس یونیورسٹی میں پڑھانا شروع کر دیا۔ اُس کی اولین تحریریں دو سال بعد سامنے آئیں جو لیکچرز پڑتی تھیں۔ اُس کی پہلی اہم کتاب ”Writings on the books of the Sentences“ (1256ء) کلیسیا کے ساکرامنٹس سے متعلق ایک موثر تصنیف کی شرحات پر مشتمل تھی جو اطالوی ماہر الہیات پیٹر لومبارڈ نے لکھی۔

1256ء میں آکوئینس کو الہیات میں ڈاکٹریٹ ڈگری ملی اور پیرس یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر تعینات ہوا۔ پوپ انیکیزینڈر IV نے 1259ء میں اُسے روم بلایا جہاں وہ باپائی دربار میں بطور مشیر اور خطیب کام کرتا رہا۔ 1268ء میں واپس پیرس آنے پر آکوئینس فوراً فرانسیسی فلسفی Siger de Brabant اور ابن رشد کے دیگر پیروکاروں کے ساتھ علمی جھگڑے میں بڑ گیا۔ ارسطوی تعلیمات کی قوت، صراحت اور مستحیریت نے تجربی علم کا اعتقاد بحال کیا اور ابن رشد پسندوں کے فلسفیانہ مکتب کو جنم دیا۔ ابن رشد کے پیروکاروں نے زور دیا کہ فلسفہ مکاشفہ سے جدا ہے۔

ابن رشد کے مسلک نے رومن کیتھولک عقیدے کی بالادستی کو خطرے سے دوچار کیا اور بنیاد پرست (آرٹھوڈوکس) مفکرین کو بھی خطرے کی گھنٹیاں سنائی دیں۔ ابن رشد پسندوں کی جوش کردہ ارسطوی تفسیر کو نظر انداز کرنا ناممکن تھا۔ اُس کی تعلیمات کو ملعون قرار دینے سے کوئی فائدہ نہ تھا۔ اُس سے نمٹنا ضروری تھا۔ البرٹس میکلس اور دیگر محققین نے ابن رشد از م سے نمٹنے کی کوشش کی مگر انہیں بہت کم کامیابی ہوئی۔ آکوئینس شاندار انداز میں کامیاب رہا۔

”ایمان کا تعلق ایسی چیزوں سے ہے جو نظر نہیں آتیں، اور یہ ایسی چیزوں کی امید دلاتا ہے جو ابھی دستیاب نہیں ہوتیں۔“

آکوئینس



مادھوا چاریہ

پیدائش:	1238 عیسوی
وفات:	1317 عیسوی
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	”سرمدول“

انسانی روحانی اصول پر آگسٹائی اصرار اور حیات سے ماخوذ علم کی خود مختاری کے لیے ابن رشد پسندوں کے دعوے کے درمیان مصالحت کراتے ہوئے آکونیس نے اصرار کیا کہ عقیدے اور حسی تجربے کی صداقتیں (جیسا کہ وہ ارسطو کے ہاں ملتی ہیں) باہم تطابق رکھتی اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ کچھ صداقتیں — مثلاً تجسیم کا راز — صرف اور صرف مکاشفہ کے ذریعہ جانی جاسکتی ہیں، اور دیگر — مثلاً مادی چیزوں کی ترکیب — کا ادراک صرف تجربے سے ہی ہو سکتا ہے۔ کچھ اور صداقتیں — مثلاً خدا کا وجود — دونوں پر منحصر ہیں۔ آکونیس نے کہا کہ تمام علم کا ماخذ حیات میں ہے، لیکن حیاتی معلومات کو صرف اور صرف عقل کے توسط سے سمجھا جاسکتا ہے۔ عقل سوچ کو انسانی روح، فرشتوں اور خدا کے ادراک تک پہنچاتی ہے۔ اعلیٰ ترین صداقتوں (جن کا تعلق مذہب سے ہے) تک پہنچنے کے لیے مکاشفہ کی امداد ضروری ہے۔ آکونیس کی معتدل حقیقت پسندی نے ہمہ گیر اصولوں کو مد نظر رکھا، جبکہ حد سے بڑھی ہوئی حقیقت پسندی نے ان اصولوں کو انسانی فکر سے بے تعلق قرار دیا۔ آکونیس کے ہاں نوافلاطونی عقائد کا اثر بھی نظر آتا ہے۔ اُس نے عقیدے اور منطق کا ملاپ کروایا اور کہا کہ منطق خدا کا وجود استدلالی طور پر ثابت کرنے کے قابل ہے۔ ہر تخلیق شدہ چیز خدا سے دوری اور قربت کا مخصوص درجہ رکھتی ہے۔ ہستی کے نظام میں واجب کا یہ مسلک جاگیر دارانہ دور میں کلیسیا کی تنظیمی ساخت کا عکاس ہے۔

1879ء میں آکونیس کے شکلمانہ نظام فکر کو سرکاری طور پر ”کیتھولک ازم کا واحد سچا فلسفہ“ قرار دیا گیا۔ کیونزم کے عینیت پسند مخالفین نے کارل مارکس کے سائنسی نظریہ دنیا کا مقابلہ کرنے کے لیے اسے استعمال کیا۔ آکونیس نے کسی بھی اور ماہر الہیات یا فلسفی کی نسبت زیادہ کامیابی کے ساتھ معاصر علم کو اپنے عقیدے کی خدمت میں لگایا۔ عقیدے کو عقل کے ساتھ مدغم کرنے کی کوشش میں اُس نے ارسطو اور دیگر کلاسیکی بزرگوں کی تصنیفات اور تعلیمات کا فلسفیانہ ملاپ کر دیا۔ وہ آگسٹائن اور دیگر اہل کلیسیا؛ ابن رشد، ابن سینا اور دیگر اسلامی محققین؛ میمونائڈز اور سولومن بن یہوداہ بن گابریل جیسے یہودی مفکرین اور شکلمانہ روایت میں اپنے پیش روؤں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

آکونیس کو کارنامہ بہت دیر پا ثابت ہوا۔ اُس کا کام فلسفہ کی تاریخ میں ایک عہد عروج کا عکاس ہے۔ آکونیس کے بعد مغربی فلسفی محض اُسے مسترد یا قبول کرتے رہے۔ چودھویں اور پندرہویں صدی میں رومن کیتھولک مفکرین کا غالب رجحان بھی اُسے قبول کرنے کی جانب ہی تھا۔ تاہم، انیسویں صدی کے اواخر میں آکونیس کے فلسفہ میں دلچسپی دوبارہ پیدا ہوئی۔ 1879ء میں پوپ لیو XII نے فرمان جاری کیا کہ سینٹ تھامس کے فلسفہ کو تمام رومن کیتھولک سکولوں میں پڑھایا جائے۔ 1950ء میں پوپ پائیس XI نے توثیق کی کہ اس کا فلسفہ رومن کیتھولک عقیدے کا بہترین راہنما ہے۔

سینٹ تھامس نے بہت کچھ لکھا۔ تقریباً 80 تصنیفات اُس سے منسوب کی جاتی ہیں۔ دو کتابیں "Summa Contra Gentiles" (1261ء تا 1264ء) و "Summa Theologica" (1265ء تا 1273ء) خاص طور پر اثر انگیز ثابت ہوئیں۔ ان کا مقصد دانشور مسلمانوں کو عیسائی عقیدے کی سچائی پر قائل کرنا تھا۔ "Summa Theologica" کے تین حصے ہیں: خدا، اخلاقی زندگی اور مسیح۔ وہ آخری حصہ مکمل کیے بغیر ہی 1274ء میں دنیا سے چلا گیا۔

مادھو آچار یہ

تیرہویں صدی میں مادھو آچار یہ نے ہندو ویدانت فلسفہ کا دویت یا ثنائیت پسند مکتبہ قائم کیا۔ خود کو ہوا کے دیوتا "واپو" کا اوتار خیال کرنے والے مادھو نے کہا کہ "ویدانت" کہلانے والی کتب انفرادی ذات "آتما" اور حقیقت مطلق "برہمن" کے درمیان اساسی فرق کی تعلیم دیتی ہیں۔ یہی دوئی (دویت) اُس کے فلسفہ کی بنیاد بنی۔

مادھو منگور سے کچھ ہی دور مغرب میں اور ممبئی کے جنوب میں اُدہپی کے مقام پر پیدا ہوا۔ بچپن میں وہ مقدس ہندو صحائف کو حفظ کرنے کی خدا داد صلاحیت کے باعث بہت مشہور ہو گیا۔ اُس نے جنوبی ہندوستان میں کافی سفر کیا اور اس دوران دینیاتی و فلسفیانہ مسائل پر بحثیں کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے افکار بھی تشکیل دیتا رہا۔ بعد ازاں وہ شمالی ہندوستان میں بھی آیا اور اپنے خیالات کی وجہ سے کچھ تادیبی کارروائیوں کا نشانہ بنا۔ اُس کی کچھ کتابیں بھی جلادی گئیں۔ مادھو نے اُدہپی میں ایک مندر بھی بنایا ایک عقائدانہ روایت کی بنیاد رکھی جو آج بھی زندہ ہے۔ متعدد مفسرین نے اُس کی تعلیمات میں ایک سبکی عنصر دیکھا اور اُس پر کچھ سبکی اثرات ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی۔ بلاشبہ وہ ایک مسحور کن استاد تھا۔

مادھو نے مختلف قسم کی 37 کتب لکھیں جنہیں مجموعی طور پر "سرومول" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ان میں بھگوت گیتا، آپنشد اور برگ وید کے پہلے 40 بھجوں کی تفسیر شامل ہے۔ اُس کی مابعد الطبیعات، منطق اور نظریہ علم دس مختصر یک موضوعی رسائل "دس پر کرن" میں بیان کیا گیا ہے۔ عمومی اتفاق رائے کے مطابق اُس کا انداز عجولک ہے، لیکن اُس کی تحریروں کو سمجھنے کی مشکلات چودھویں صدی میں جیہ تیرتھ کی لکھی ہوئی شرحات نے کافی حد تک کم کر دیں۔

مادھو کے مطابق حقیقت کے دو سلسلے ہیں: (1) - سوتر یعنی خود مختار حقیقت جس میں صرف اور صرف برہمن آتا ہے۔ (2) - پراتنتر یعنی منحصر حقیقت جس میں جیو (ارواح) اور جد (بے جان اشیا) شامل ہیں۔ اگرچہ برہمن کی مرضی کے بغیر منحصر حقیقت وجود میں نہیں آتی، لیکن یہی انحصاریت برہمن اور باقی تمام چیزوں کے درمیان بنیادی فرق قائم کرتی ہے۔ ویدانتی تحریروں (بالخصوص آپنشدوں، بھگوت گیتا اور برہم سوتروں) کی تفسیر انہی خطوط پر کرتے ہوئے مادھو نے دانستہ ادویت ویدانتوں کو چیلنج کیا جو آتما کو برہمن سے مشابہ سمجھتے تھے۔ مادھو نے دلیل دی کہ مقدس صحائف تمام موجودات کی مشابہت کی تعلیم نہیں دے سکتے کیونکہ یہ چیز عام تفہیم کے برخلاف ہے جس کے مطابق ہم ایک دوسرے کے علاوہ خدا سے بھی فرق ہیں۔ مادھو اور اُس کے پیروکاروں نے اپنے نظام فکر کو "سھواڈا" یعنی حقیقت پسندانہ نکتہ نظر کہا۔

دویت ویدانت یعنی ثنائی ویدانت کا مرکزی اصول یہ ہے کہ ویدک روایت آتما اور برہمن کے درمیان ایک اساسی فرق کی تعلیم دیتی ہے۔ یہ خیال سابقہ ادویت یعنی غیر ثنائی ویدانت سے واضح طور پر مختلف ہے جس پر مادھو نے

"اگرچہ برہما کی مرضی کے بغیر منحصر حقیقت وجود میں نہیں آتی، لیکن برہما اور باقی تمام چیزوں کے درمیان بنیادی فرق یہی انحصاریت قائم کرتی ہے۔"

مادھو

اکثر زبردست تنقید کی۔ شکر کے غیر ثنائی ویدانت میں کہا گیا تھا کہ آتما کلی طور پر برہمن سے مشابہ ہے۔ شکر کے مطابق ”مایا“ کے الٹا سب اثرات کے تحت آتما تکثیریت اور انفرادیت کے ایک غلط تصور کا شکار بن جاتی ہے۔ مایا حقیقی اور نہ ہی غیر حقیقی ہے، واحد حقیقت برہمن ہے۔ روح یہ جاننے کے ذریعہ پھر جنم سے نجات حاصل کر لیتی ہے کہ سمسار کے تجربات محض فریب ہیں۔

رامانج کے دشنیا دویت ویدانت نے روح کو برہمن سے مشابہہ سمجھنے کے حوالے سے شکر کے نکتہ نظر میں کچھ ترمیم کی، مگر مادھو اسے بھی مسترد کرتا ہے۔ رامانج انفرادی روحوں کی ایک کثرت (Plurality) فرض کرتا ہے جن کی شناخت نجات کے بعد بھی قائم رہتی ہے، لیکن اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ روحمیں (آتما میں) اپنی اساسی فطرت میں بالکل برہمن جیسی ہیں۔ روحمیں برہمن میں سے صادر ہونے والے ابدی ذرات ہیں جو اپنے ماخذ ہی کی طرح مادورائیت قائم رکھتی ہیں۔ رامانج وشنو کو انسانی روح سے مختلف اور بطور خالق و نجات دہندہ اس کی بالادستی کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نے برہمن کو وشنو کے ساتھ شناخت کیا۔ شکر برہمن کو نرگن یعنی بے صفات مانتا تھا، جبکہ رامانج نے اسے سکھ یعنی اوصاف کا حامل بتایا۔

رامانج کی طرح مادھو بھی برہمن کو وشنو کے ساتھ شناخت کرتا ہے۔ تاہم، اس کا کہنا ہے کہ آتما اور برہمن کی باہمی تشبیہیت (Identification) کی اجازت دینے والا کوئی بھی نظام فکر وشنو کی بالادستی اور حیثیت کو متاثر کرنا اور بھگتی کے افعال کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ آتما اور برہمن کے درمیان فرق پر مادھو کا اصرار وشنو بطور برہمن کو کامل اور انسانی روح سے قطعی طور پر مادورائیتا ہے۔ اس کی نظر میں صرف یہی نکتہ نظر بھگتی کو مذہبی عقیدے اور عمل کا لازمی جزو بناتا ہے۔ سمسار یا جنم مرن کے چکر سے موکش (نجات) حاصل کرنے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ روح وشنو کی رحمت حاصل کر لے۔

رامانج کی طرح مادھو بھی شکر کے برہمن کو نرگن یا بے صفات سمجھنے کا مخالف ہے۔ مادھو وشنو کو اس کی نرالی خصوصیات کی بنا پر دیگر تمام دیوتاؤں سے ممتاز سمجھتا ہے۔ درحقیقت مادھو نے اس نظریے کو مسترد کیا کہ برہمن واحد حقیقی موجود ہستی (تھو) ہے۔ اس کے مطابق زندہ اشیاء اور بے جان مادہ اگرچہ برہمن پر منحصر ہیں، لیکن اس قسم کی انحصاریت انہیں اس سے مختلف بناتی ہے۔ لہذا مادھو کے نظام میں حقیقت تین بنیادی عناصر پر مشتمل ہے: خدا، روحمیں اور بے جان مادہ۔

اگرچہ مادھو کا فلسفہ ثنائیت اور تجربیت شکر کی روحانی وحدانیت کی نسبت کم مشہور ہے، لیکن یہ ویدانتی سلسلہ فکر میں ایک اعلیٰ نقطے کی نشان دہی کرتا ہے اور ہندومت کے بھگتی پر مبنی پہلوؤں کے حوالے سے اس کی فکر اور تعلیمات نے کافی گہرے اثرات مرتب کیے۔ موت کے بعد اس کی تحریروں نے بہت سا اختلافی لٹریچر پیدا کیا اور یوں فلسفے اور الہیات پر بحث کا سلسلہ جاری رہا۔



میسٹر ایکہارت

پیدائش: 1260 عیسوی

وفات: 1328 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "Talks of Intention"

میسٹر ایکہارٹ

ڈومینیک دینی عالم اور مصنف میسٹر ایکہارٹ عظیم ترین جرمن صوفی مفکر تھا۔ اُس نے یونانی، نوافلاطونی، عربی اور شکلا نہ عناصر کو ملا کر اپنا منفرد فلسفہ تشکیل دیا۔ وہ گوتھا سے 8 میل شمال میں واقع گاؤں Hoehheim میں پیدا ہوا۔ Erfurt کے مقام پر اُس نے ڈومینیک فرے میں شمولیت اختیار کی اور بعد ازاں وہاں پرائز اور پھر تصور مجیا کا پروفیشنل مقرر ہوا۔ 1300ء میں اُسے لیکچر دینے اور ڈگری حاصل کرنے کے لیے پیرس بھیجا گیا جہاں وہ 1303ء تک رہا۔ واپس Erfurt آنے پر اُسے ساکسونی کا پروفیشنل نامزد کیا گیا۔ اُس دور میں نیدر لینڈز سے یو دنیا تک کا علاقہ ساکسونی کہلاتا تھا۔ 1311ء میں وہ پیرس میں استاد مقرر ہوا۔ اُس کی باقی کی زندگی کے بارے میں تفصیلات متنازع ہیں۔

کئی سو سال تک چند خطبات کے ہوا ایکہارٹ کی کوئی بھی تحریر معلوم نہ تھی۔ 1857ء میں فرانز فانکر نے اُس کے کئی مسودات شائع کیے۔ اس کے بعد دیگر تحریریں بھی سامنے آنے لگیں۔ لیکن کچھ حصے مشکوک ہیں۔ لہذا غیر مکمل مواد کی بنیاد پر ایکہارٹ کی دنیائے نظریات کے بارے میں کوئی حتمی رائے دینا ناممکن ہے۔

ایکہارٹ کے خیال میں انسان کی سب سے بڑی ضرورت خدا کے ساتھ وصال ہے؛ اس کے لیے خدا اور دنیا کے ساتھ اُس کے تعلق، روح اور اُس کے طرز عمل کے بارے میں علم ضروری ہے۔ ایکہارٹ کو اس حوالے سے کوئی شک نہیں کہ یہ علم کلیسیا کے روایتی عقیدے میں شامل ہے، لیکن وہ اسے نجات کے متلاشی کے لیے کافی نہیں سمجھتا۔ اپنی تعلیم کی مدد سے یہ علم حاصل کرنا چاہیے۔ نتیجتاً اُس کے خیالات کلیسیا کی تعلیم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں۔ ایکہارٹ کے خیال میں ”معبود“ یعنی الوبی ہستی فکر کا آخری اور اعلیٰ ترین معروض ہے۔ مجدد ہستی سے اخذ کیا گیا کوئی بھی تقبیہ ”معبود“ پر لاگو نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ لٹی یا خالی پن بھی نہیں۔ بلکہ مجدد ہستی نفی (negation) ہے اور مجدد ہستی کی نفی ہونے کی حیثیت میں لٹی کی نفی ہے۔ یعنی مطلق کامل ہستی۔ لیکن کچھ جگہوں پر ایکہارٹ نے خود بھی خدا کو غیر ہست کہا۔ لیکن اُس کی مراد صرف یہ ہے کہ وہ فانی اور مجدد ہستی والی کوئی خصوصیات نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ ایک طرف خدا کو ہستی مطلق کہتا اور دوسری طرف اُس کے ہستی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن اُس نے دونوں خیالات کے درمیان سمجھوتہ بھی کر دیا۔ یعنی خدا میں مجدد چیزوں کے بنیادی عناصر موجود تو ہیں لیکن رفیع الشان انداز میں۔ ایسا انداز جسے انسان سمجھ نہیں سکتے۔

ایکہارٹ نے مطلق، غیر مشروط معبود کو غیر فطری فطرت بھی کہا۔ یہ غیر فطری فطرت خود کو فطری فطرت، تین اشخاص میں آشکار کرتی ہے۔ یہ ثلاثیت معبود کی خود انکشافیت ہے۔ یہ خود خدا پر مشتمل ہے۔ باپ بیٹے کو وجود میں لایا؛ کیونکہ وہ صرف بیٹے کے ذریعہ ہی باپ ہے۔ تاہم، بیٹا باپ کی طرح ہر چیز میں سرایت کیے ہوئے ہے، مگر وہ مزید بیٹا پیدا نہیں

”خدا انسان سے بس اتنا چاہتا ہے کہ اس کا دل پرسکون ہو۔“

ایکہارٹ

کرتا۔ باپ کا جو ہر بھی بیٹے والا ہے، اور دونوں میں ”معبود“ کا جوہر ہے۔ اُن دونوں کی باہمی مسرت اور محبت سے روح القدس صادر ہوئی۔ ایکہارٹ یقینی بناتا ہے کہ سارے تخلیقی عمل کو دنیاوی معنوں میں نہیں لینا چاہیے، بلکہ اسے ابدیت کی وسیع عمل سمجھا جائے۔ Preger نے خیال ظاہر کیا کہ معبود اور خدا کے درمیان ایکہارٹ کے ہاں پائے جانے والے امتیاز کو پوتنٹیلٹی (Potentiality) اور واقعیت (Actuality) کے درمیان فرق جیسا سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ رائے درست نہیں۔ خود ایکہارٹ نے ایسا کوئی امتیاز نہیں کیا۔

خدا سٹیٹ میں خود آشکاری کے بعد مخلوقات میں آشکار ہوا۔ مخلوقات کی اصل حقیقت خدا کی ابدی ہستی ہے۔ لیکن خدا کی ہستی خود کو مکمل طور پر آشکار نہیں کرتی۔ اس انہی تھیس میں ایکہارٹ کے فلسفے کا تعلق وحدت الوجود کے ساتھ جوڑا جاسکتا ہے۔ ایکہارٹ کے مطابق (آکونیس کے برعکس) خدا کی مخلوقات کا ”لازمی جوہر“ اُلوی عقل ہے، لیکن اُن کا ”جوہر“ اُلوی ہستی سے تعلق نہیں رکھتا۔ یوں کہہ لیں کہ مخلوقات کی اصل ہستی اُلوی ہستی میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ دوسری طرف مخلوقات کو ایک دوسرے سے تمیز کرنے والا ہر وصف منفی نوعیت کا ہے؛ اور اس مفہوم میں یہ کہا جاتا ہے کہ مخلوقات لاشئ ہیں۔ اگر خدا اپنی مخلوقات میں سے اپنی ہستی باہر کھینچ لے تو وہ یوں غائب ہو جائیں گی جیسے دیوار ہٹا لینے سے اُس پر پڑنے والا سایہ غائب ہو جاتا ہے۔ زمان و مکاں کی حدود کے اندر بند مخلوق فانی پذیر ہستی ہے۔ دوسری طرف ہر ایک مخلوق اپنی اصل ہستی کے حوالے سے ابدی ہے۔

تمام مخلوقات اُلوی جوہر میں حصہ دار ہیں۔ لیکن یہ اعلیٰ رتبے میں روح کے لیے درست ہے۔ غیر منطقی مخلوق میں خدا بہت تھوڑا سا ہوتا ہے، لیکن روح میں وہ اُلوی ہے۔ اگرچہ اپنی تمام مخلوقات میں جلوہ گر ہے، لیکن صرف منطقی مخلوقات ہی اس کی حفاظت کر سکتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر خدا روح میں موضوعی جبکہ باقی ساری تخلیق میں محض معروضی ہے۔ روح خدا کی ہیبت ہے۔ روح میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جو اُس کی اپنی تمام قوتوں سے مادا ہے۔ یہ روح کا نہایت اندرونی پس منظر ہے جسے ایکہارٹ نے کچھ جگہوں پر ”چنگاری“ یا ”نہمی چنگاری“ کہا۔ لیکن روح خدا کے ساتھ اپنے اصل یا لازمی اتحاد میں کاملیت اور حتمی مسرت نہیں پاتی۔ اس کے حقیقی سرچشمے کو شناخت کیا جانا لازمی ہے۔ یہ کافی نہیں کہ خدا نے روح تخلیق کی؛ خدا کا اس میں آکر بسنا ضروری ہے۔ لیکن صرف یسوع مسیح کی انسانی روح میں ہی ایسا بلا روک ٹوک ہو سکا، کیونکہ باقی تمام روحوں میں گناہ ایک رکاوٹ ہے۔ لیکن گناہ کس پر مشتمل ہے؟ محدودیت میں تو نہیں، جو روح سے کبھی ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ محدود کی جانب ارادہ لگانے اور اس میں مسرت اٹھانے میں گناہ مضمحل ہے۔ اگر روح کا مقدر خدا کا مسکن بننا ہے تو ارادے کو محدود کی جانب لگانے سے ایسا ناممکن ہو جاتا ہے؛ اور یہی گناہ ہے۔ چنانچہ نجات تبھی واقع ہو سکتی ہے جب مخلوق اپنی روح میں خدائی کام کے لیے جگہ بنائے اور اس کام کے لیے محدود سے ناتا توڑنا شرط ہے۔ ہر عارضی، حیاتی، دنیاوی چیز سے داخلی علیحدگی یعنی مکمل بے تعلقی کی بات ایکہارٹ نے بار بار کی۔ اُس کی نظر میں یہ تمام پاکیزگی کی بنیاد ہے۔

ایکہارٹ کے فلسفیانہ اور عقائدہ خیالات کے متعلق چاہے کسی کی رائے کچھ بھی ہو، لیکن اُس کا نظریہ اخلاقیات بہر صورت رفیع الشان ہے۔ وہ زور دیتا ہے کہ انسان اپنے باطن کو خدا کی جانب لگائے اور اُسی سے رہنمائی حاصل کرے۔

کوئی یہ نہ سمجھے کہ فلاں فلاں عظیم ولی نے بہت کچھ کیا اور سہا ہے لہذا اُسی کی پیروی کرنی چاہیے۔ خدا ہر کسی کو اُس کا کام سونپتا اور اپنی راہ چلنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ اعمال انسان کی توجیہ نہیں۔ بلکہ انسان کو نیک کام کرنے سے پہلے خود نیک اور راست باز بننا ضروری ہے۔ وہ ترک دنیا کی تجویز بھی نہیں دیتا۔ وہ اپنے آپ سے، خود غرضی سے فرار کی بات کرتا ہے۔ بہ صورت دیگر کج عزت میں بھی اتنی ہی طہانیت مل سکے گی جتنی اُس سے باہر ملتی ہے۔ اپنی روح کی گہرائیوں میں خدا کی رہی کو تھامے رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے ایکہارٹ نے خیراتی کاموں کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ مطلق وارفتگی کی حالت بھی غریب کی خدمت میں مانع نہیں ہونی چاہیے۔

اگرچہ ایکہارٹ کا فلسفہ یونانی، نوافلاطونی، عربی اور شکسمانہ عناصر کا ملغوبہ ہے، لیکن یہ منفرد رنگ بھی رکھتا ہے۔ اُس کا مسلک ایک سادہ، ذاتی باطنی تجربے کی پیداوار ہے جسے اُس نے کئی نام دیے۔ یوں اُس نے جرمن زبان میں متعدد اصطلاحات شامل کیں۔ 20 ویں صدی کے نصف آخر کے دوران کچھ مارکی نظریہ دانوں اور زین بودھیوں نے ایکہارٹ میں بہت زیادہ دلچسپی لی۔



جان دُونزسکوٹس

پیدائش: 17 مارچ 1266 عیسوی
 وفات: 8 نومبر 1308 عیسوی
 ملک: انگلینڈ (سکاٹ لینڈ)
 اہم کام: "Commentaries on Sentences"

جان دُونز سکولس

جان دُونز سکولس قرون وسطی کے آخری دور میں اہم ترین اور نہایت موثر فلسفی، دینی علما میں شمار ہوتا ہے۔ وہ علم الکلام (Scholasticism) کے سکاٹ ازم نامی مکتبہ کا بانی تھا۔ اُس کی شان دار طور پر پیچیدہ سوچ کی وجہ سے اُس کا نام ہی دقیق معالج (Subtle Doctor) پڑ گیا۔

”سکولس“ کے لائق سے پتا چلتا ہے کہ وہ سکاٹ تھا۔ اُس کے پیدائشی گاؤں کا نام بھی دُونز تھا جو انگلینڈ کی سرحد سے چند میل دور واقع ہے۔ 17 مارچ 1291ء کو وہ نارمپٹن، انگلینڈ میں سینٹ اینڈریوز پرازی میں فرانسیسی سلسلے کا رکن بنا۔ اُس نے آکسفورڈ اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی اور بعد ازاں ان دونوں یونیورسٹیوں میں اطالوی دینی عالم پیٹر لومبارڈ کی دینیاتی نصابی کتب ”Sentences“ پر لیکچر دے۔ 1303ء میں شاہ فرانس فلپ چہارم کی حمایت سے انکار کرنے پر اسے پیرس سے جلاوطن کیا گیا۔ (کلیسا کی جائیداد پر ٹیکس عائد کرنے کے حوالے سے فلپ اور پوپ بونیفیس ششم کے درمیان تنازعہ چل رہا تھا)۔ کچھ عرصہ جلاوطنی کاٹنے کے بعد وہ واپس پیرس آ گیا اور 1307ء تک وہاں پڑھتا رہا۔ اس سال کے آخر میں اُسے کولون بھیجا گیا جہاں وہ 8 نومبر 1308ء کو دنیا سے رخصت ہوا۔

اُس کی اہم ترین تحریریں ”Commentaries on Sentences“ اور تین فلسفیانہ مقالے ہیں: ”First Principle“، ”Questions on Metaphysics“ اور ”Quodlibetic Questions“۔ فطری الہیات الہام اور مکافہ پر انھما کے بغیر خدا کی فطرت اور نوعیت ثابت کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ لیکن کیا انسانوں کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ مکافہ کی مدد کے بغیر ہی خدا کو جان سکیں؟ سکولس یقیناً ایسا سمجھتا ہے۔ کسی بھی اچھے ارسطو پسند کی طرح اُس کے خیال میں بھی ہمارا علم کسی نہ کسی طرح حیاتی چیزوں کے متعلق ہمارے تجربے کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ لیکن وہ پر یقین ہے کہ ہم خدا کی تفہیم حاصل کر سکتے ہیں۔

سکولس اس حوالے سے نامس آکونیس کے ساتھ متفق ہے کہ خدا کے متعلق ہمارے علم کا آغاز مخلوقات سے ہوتا ہے، اور نتیجتاً ہم صرف معلول سے علت کی جانب استدلال کرتے ہوئے خدا کے وجود اور فطرت کو ثابت کر سکتے ہیں۔ قرون وسطی کے اہل فکر نے اس طریقہ کا رکو ”quia“ کا نام دیا۔ آکونیس اور سکولس کا مزید اتفاق ہے کہ ہم اس زندگی میں خدا کے جوہر کو نہیں جان سکتے۔ تاہم، سکولس کا خیال تھا کہ ہم ایک معنی انداز میں مخصوص توہمات (Predicates) کا اطلاق کر سکتے ہیں۔ یعنی خدا اور مخلوقات — دونوں پر ایک جیسے مفہوم والی توہمات لاگو کرنا ناممکن ہے۔

دُونز سکولس نے خدا کے وجود کا قطعی ثبوت قائم کرنے کی کوشش میں علیت اور امکان کے تصورات کا بغور تجزیہ کیا۔

”کسی ہستی کے وجود رکھنے سے زیادہ کامل کچھ بھی نہیں۔“

سکولس



فرانسس بیکن

پیدائش: 22 جنوری 1561 عیسوی

وفات: 9 اپریل 1626 عیسوی

ملک: انگلینڈ

اہم کام: "The Advancement of Learning"

اُس کا خدا زلی اور لامحدود ہستی ہے۔ تاہم، اُس کا کہنا تھا کہ کامل سچائی کو جاننے اور اپنی ابدی تقدیر کو پانے کے لیے ہمیں صرف فطری علم یا فلسفہ کی فراہم کردہ بصیرتوں سے ہی کام نہیں لینا چاہیے، بلکہ اُلوی مکاشفہ کی تعلیم بھی ضروری ہے۔ مکاشفہ فطری علم کو کامل بناتا ہے، اور نتیجتاً اُن کے درمیان کوئی تضاد موجود نہیں ہو سکتا۔ ڈونز سکولس کی نظر میں الہیات اور فلسفہ دو الگ الگ اور ممتاز نظام تھے؛ تاہم، وہ ایک دوسرے کو مکمل کرتے تھے، کیونکہ الہیات یا علم دین فلسفہ کو بطور ہتھیار استعمال کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں الہیات کا بنیادی موضوع خدا پر اُس کی اپنی فطرت کے نکتہ نظر سے غور کرنا ہے، جبکہ فلسفہ خدا کو محض چیزوں کی علت اول کے طور پر لیتا ہے۔ البتہ الہیات کو ایک سائنس سمجھنے کے حوالے سے وہ اپنے ڈومینیکی پیش رو ٹامس آکوئینس سے مختلف رائے رکھتا ہے۔ ٹامس آکوئینس نے الہیات کو بنیادی طور پر ایک فطری (یا خیالی) نظام بیان کیا جبکہ ڈونز سکولس کے خیال میں یہ بنیادی طور پر عملی سائنس ہے، اور فطری معاملات کے ساتھ اس کا تعلق صرف تبھی بنتا ہے جب اس کا مقصد مکاشفہ کے ذریعہ روحوں کے نجات ہو۔ اُس نے دلیل دی کہ کوئی شخص ایمان کے ذریعہ قطعی طور پر جان سکتا ہے کہ انسانی روح ناقابلِ بگاڑ اور لافانی ہے؛ منطق معقولیت کے ساتھ روح کی ان خصوصیات کی موجودگی پر بحث کر سکتی ہے، لیکن ان کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہے۔

آکوئینس کی طرح سکولس بھی ایک حقیقت پسند تھا، لیکن اُس نے مخصوص بنیادی معاملات پر اُس سے اختلاف کیا۔ ایک بڑا نکتہ اختلاف ادراک کے متعلق اُن کے نظریات کے حوالے سے تھا۔ ڈونز سکولس نے کہا کہ مخصوص چیزوں کی براہ راست وجدانی تفہیم دانش اور حواس دونوں کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ آکوئینس کے خیال میں عقل یا دانش براہ راست طور پر مادی چیزوں کو نہیں بلکہ صرف ہمہ گیر نوعیتوں کو ہی جان سکتی ہے جو حسی ادراک میں سے منقح ہو جاتی ہیں۔

ڈونز سکولس کی رائے میں ہمہ گیر سرچشے یوں تو انسانی ذہن سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، لیکن ہر ایک علیحدہ یا "منفرد" چیز ایک باقاعدہ جداگانہ فطرت کی حامل ہے جو اُس نوع کی دیگر چیزوں کے ساتھ مشترک ہے۔ اُس نے تعلیم دی کہ یہی امر لازمی سچائیوں کے متعلق ہمارے علم کی معروضی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ اٹالوی الہیات دان سینٹ بوناوینچر کی قائم کردہ فرانسیسی روایت کی پیروی میں ڈونز سکولس نے انسانی آزادی، اور عقل پر انسانی ارادے اور افعال کی اولیت پر زور دیا۔ اُس نے کہا کہ ارادہ مطلق طور پر آزاد ہے، اور مخصوص تحریکات اس کی تشکیل یا تعین نہیں کرتیں۔ خدا کسی فعل کا حکم اس لیے نہیں دیتا کہ وہ اچھا ہے، بلکہ وہ اس کا حکم دے کر اُسے اچھا بناتا ہے۔

ڈونز سکولس قرون وسطیٰ کے نہایت عمیق النظر دینی علما اور فلسفیوں میں سے ایک تھا۔ اُس کی موت کے بعد کئی صدیوں تک اُس کے پیروکار "Sicotists" آکوئینس کے پیروکاروں کے ساتھ جھگڑتے رہے۔ بیسویں صدی میں بھی سکولس کا فلسفہ کلیسیا میں کافی اثر و رسوخ کا حامل تھا۔ ڈونز سکولس "بے دارغ حمل" کے عقیدے کا زبردست حامی تھا۔ پوپ پائیس نہم نے 1854ء میں اس عقیدے کو رومن کیتھولک کلیسیا میں باقاعدہ شامل کیا۔

فرانسس بیکن

انگلش فلسفی و ریاست کار اور جدید سائنسی فکر کے معماروں میں سے ایک فرانسس بیکن لندن میں پارک ہاؤس (Strand) کے مقام پر پیدا ہوا اور فریگی کا لچ، کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پائی۔ 1584ء میں ہاؤس آف کامنز میں منتخب ہونے پر وہ 1614ء تک خدمات انجام دیتا رہا۔ اُس نے انگلینڈ کی ملکہ ایلزبتھ اول کو مشاورتی خطوط لکھے لیکن اُس کے مشوروں پر کبھی عمل درآمد نہ ہوا۔ 1593ء میں وہ شاہی سببڈی کے لیے ایک بل کی مخالفت کرنے کے باعث ملکہ کے پسندیدہ افراد کی فہرست میں سے مکمل طور پر خارج ہو گیا۔ تاہم 1603ء میں جب جیمز اول برسر اقتدار آیا تو فرانسس بیکن کی عزت کچھ بحالی ہوئی۔ بیکن نے انگلینڈ اور سکاٹ لینڈ کے اتحاد کی سکیمیں پیش کیں اور رومن کیتھولکس سے نمٹنے کے اقدامات تجویز کیے۔ ان کوششوں کے صلے میں اُسے 23 جنوری 1604ء کو نائٹ کا خطاب ملا۔ پھر وہ سکاٹ لینڈ اور انگلینڈ کی یونین کے لیے کمشنر بنا اور 1604ء میں پنشن حاصل کی۔ اُس کی کتاب "Advancement of Learning" 1604ء میں شائع ہوئی اور بادشاہ کو پیش کی گئی۔ دو سال بعد وہ Solicitor (مختار قانونی) بن گیا۔

جیمز اول کے تحت پہلی پارلیمنٹ کے آخری اجلاس (فروری 1611ء) میں تاج اور ہاؤس آف کامنز کے درمیان اختلافات تشویش ناک صورت اختیار کر گئے اور بیکن نے ثالث کا کردار ادا کیا حالانکہ وہ جیمز کے وزیر اعظم رابرٹ سیسل کے بارے میں بدگمان تھا۔ وزیر اعظم فرسٹ ارل آف سالسبری کی وفات (1612ء) پر بیکن نے بادشاہ کی توجہ حاصل کرنے کی خاطر فن ریاست اور بالخصوص تاج اور ہاؤس آف کامنز کے باہمی تعلقات کے بارے میں متعدد مقالے لکھے۔ 1613ء میں اُسے اٹارنی جنرل بنا دیا گیا۔

1616ء میں بیکن پر یوٹی کوئسٹر بنا اور 1618ء میں لارڈ چانسلر تعینات ہوا۔ 1620ء میں اُس کی "Novum Organum" شائع ہوئی اور 26 جنوری 1621ء کو اُسے وسکاؤنٹ سینٹ الہانز بنا دیا گیا۔ اُسی سال پارلیمنٹ نے اُس پر رشوت لینے کا الزام لگایا۔ بیکن نے اقبال کر لیا؛ اُسے جرمانہ ہوا اور پارلیمنٹ اور دربار سے نکال دیا گیا۔ سزا بھگتنے کے بعد وہ Gorhambury کے مقام پر اپنی خاندانی جاگیر پر رہنے لگا۔ 1621ء میں بادشاہ نے اُسے معافی دی مگر پارلیمنٹ یا دربار میں واپس آنے سے روک دیا۔ تب بیکن نے دوبارہ لکھنا شروع کیا، "ہسٹری آف ہنری VII" اور "دی ایڈوانسمنٹ آف لرننگ" (ترجمہ) مکمل کی۔ مارچ 1622ء میں اُس نے قوانین کا ایک ضابطہ تشکیل دینے کی پیشکش کی مگر جیمز اول اور چارلس اول نے کوئی توجہ نہ دی۔ وہ 9 اپریل 1626ء کو مر گیا۔

بیکن کی تصنیفات کے تین زمرے ہیں — فلسفیانہ، خالصتاً ادبی اور پروفیشنل۔ بہترین فلسفیانہ تحریریں "دی

"شہرت ایک دریا کے مانند ہے جو ہلکی اور کھوکھلی چیزوں کو اوپر لاتی اور ذہنی و مخصوص چیزوں کو ڈبو دیتی ہے۔"

بیکن

ایڈوانسٹ آف لرننگ“ (1605ء) اور ”Indications Respecting the Interpretation of Nature“ (1620ء) ہیں۔

لیکن کا فلسفہ اس یقین پر زور دیتا ہے کہ لوگ فطرت کے خادم اور مفسر ہیں، کہ انھارنی صداقت کا ماخذ نہیں، کہ علم تجربے کا حاصل ہے۔ اُس نے کہا کہ علم کا مقصد فطرت پر انسان کے اختیارات میں اضافہ کرنا ہے، اور یہ مقصد صرف ایسی تعلیم سے حاصل ہو سکتا ہے جو چیزوں کی حقیقی علتوں کو آشکار کرے۔ چنانچہ اُس نے علم الکلام (Scholasticism) کی مخالفت کی۔ ابتدائی علم و فضل نے ”مقتصدہ پرستی“ کے ہاتھوں نقصان اٹھایا تھا کیونکہ دانشوروں نے اپنی ایجادات کے تصورات سے آغاز کر کے مفروضات کا دیباچہ جال بنا دیا۔ مگر یہی جتنی ہے۔ دوسرا ہوا متقی اثر تجربیت نے ڈالا جو کہ محض غیر مربوط حقائق شمار ہی تھی۔ ان بنیادوں پر لیکن نے تمام سابقہ علوم پر فطرت کی ڈالی۔ حقیقی علم حاصل کرنا ممکن ہونے کو تسلیم کرتے ہوئے لیکن نے کہا کہ یہ کام کرنے کے طریقے میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ اس اصلاح کی جانب پہلا قدم ذہن کو پہلے سے موجود تصورات اور تعصبات سے پاک کرنا ہے۔ کچھ ایک التباسات کی وجہ سے انسانی کی مخصوص حقیقی عادات ہیں۔ کچھ دیگر التباسات مخصوص شخصیات کے اپنے ذہنی رجحانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جبکہ کچھ التباسات ایسے بھی ہیں جو زبان کی غیر کامیابی اور محسوس درجہ سے جنم لیتے ہیں۔ کچھ کا نتیجہ آرا کو غیر تصدیق انداز میں قبول کر لینے میں ہے۔ ذہن کی ان بری عادات سے چھٹکارا پانے کے ذریعہ ہی آپ نئی تعلیم کا حقیقی انداز اپنا سکتے ہیں۔ لیکن کے مطابق یہ تعلیم تجربے کے حقائق کی ایک منطقی توجہ ہونی چاہیے۔ نئی تعلیم کے نتائج کے لیے بنیادی قیوں کی بنیاد ان تصورات پر ہے جو باضابطہ عمومیت کا رکن یا استخراج کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ استخراج (Induction) کی بنیاد تجربے کی تجویزیاتی تعلیم پر بھی ہے۔ منطقی کے مطابق لیکن کے نظریے کی ایک طرف ترقی نے آئے اور اُس کے بعد جان لاک کو مابعد الطبیعیاتی انداز فکر (جو 15 ویں اور 16 ویں صدی میں مشکل ہوا تھا) کا رجحان فطری سائنس سے فلسفے کی جانب کرنے کے قابل بنایا۔ اپنے نظریے استخراج میں لیکن نے پہلی مرتبہ ”منطقی مثالوں“ کی اہمیت کی جانب توجہ دلائی۔ ”منطقی مثالوں“ سے مراد عمومیت سے تضاد رکھنے اور ان کی نظر ثانی کی ضرورت کا تقاضا کرنے والی مثالیں ہیں۔

فلسفے میں لیکن کی مصداقہ یوں پیش کیا جاسکتا ہے۔ اول، اُس نے مادیت پسند روایت کو بحال کیا اور اسی کے نظریے سے مابعدی فلسفوں کی دوبارہ قدر چائی کی۔ نیز، اُس نے ابتدائی یونانی مادیت کو سراہا اور مثالیت کی غلطیوں کو اجاگر کیا۔ دوم، اُس نے فطرت کے بارے میں ایک اپنا مادیت پسند انداز تصور وضع کیا جس کی بنیاد اس نظریے پر تھی کہ مادہ ذریت کا استخراج ہے، اور فطرت کثیر الجہتی خواص رکھنے والے اجسام کا استخراج ہے۔ مادے کی ایک اساسی خصوصیت حرکت ہے جسے لیکن محض متحرک حرکت تک محدود نہیں کرتا (اس نے حرکت کی 19 اقسام بیان کیں)۔ لیکن کے خیالات سرمایہ کار انگلینڈ میں تعلیم پر عائد کردہ نئے تقاضوں کے عکاس ہیں۔ لیکن وہ کوئی باقاعدہ اور باسناد مادیت پسند نہیں تھا۔ مارکس کے نقطہ اُس کی تعلیمات ”ایلیا پی مفاخرت“ سے گھر پورے ”New Atlantis“ میں

بیان کردہ اُس کے سیاسی عقائد ایک یونٹو پیما ہیں جن کے تحت ایک مثالی معاشرہ سائنس اور ایک صاف ستھری ٹیکنالوجی کی بنیاد پر معاشی لحاظ سے ترقی کرتا ہے، جبکہ حاکم اور محکوم طبقات کے درمیان اپنی تھیں جوں کا توں بن رہتا ہے۔

عموماً لیکن کے فلسفے کو کشش سے عاری قرار دیا جاتا ہے: وہ سرد مزاج، بادشاہ کا خوشامدی اور رشوت خور تھا۔ اس رائے پر اعتراض کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ راجر بیکن جیسے حالات میں کسی شخص کا نیک شخصیت بن کر ابھرنا مشکل تھا، اور اُس نے ایسی کوئی کشش بھی نہ کی۔ اُس کی شخصیت کا کٹھور عملی انداز اُس خصوصی خدمت میں منعکس ہوتا ہے جو اُس نے اعلیٰ ترین دانشورانہ طاقت کے حامل قطعی سیکولر ذہن کے ساتھ انجام دی۔ لیکن اُس سے پہلے کسی نے بھی اس قدر غیر مصالحانہ انداز میں آرٹ کو ادراکی اقلیم سے بے دخل نہیں کیا تھا۔

راجر بیکن ”راہل سوسائٹی“ کے بانیوں رابرٹ ہک اور رابرٹ ہوائس کے ہیرو تھا۔ جین ڈی Alembert نے انسائیکلو پیڈیا میں سائنسوں کی درجہ بندی کرتے ہوئے اُسے سلام پیش کیا۔ کانٹ نے ”تقدیر عقل محض“ کو اُس کے نام انتساب کیا۔ جوزف ڈی میسٹر نے اعتراض اٹھایا کہ اُس نے انسان کی لاچار منطق کو خدا کے خلاف لاکھڑا کیا۔ لیکن آگست کو متے اُس کا معترف تھا۔

کہا جاتا ہے کہ لیکن کی فکر کو صرف انیسویں صدی کی حیاتیات کے ساتھ شناخت ملی جو (ریاضیاتی فزکس کی برخلاف) اپنے طریقہ کار میں واقعی یکنی ہے۔ بلاشبہ ڈارون بھی یہی سمجھتا تھا۔ آج فلسفیوں کے درمیان لیکن کی سب سے بڑی وجہ شہرت اس نظریے کی علامت ہونا ہے کہ سائنس استخراجی ہے۔ یہ رائے درست نہیں۔



تھامس ہوبز

پیدائش: 15 اپریل 1588 عیسوی
وفات: 4 دسمبر 1679 عیسوی
ملک: انگلینڈ
اہم کام: "لویاتھن"

تھامس ہوبز

انگلش سیاسی اور اخلاقی فلسفے کے بانی تھامس ہوبز نے تقریباً ہر موضوع پر قلم اٹھایا۔۔۔ نہ صرف فلسفہ، بلکہ مذہب، ریاضی، منطق، نفسیات، لسانیات اور بصریات بھی اُس کے موضوعات میں شامل تھے۔ وہ سیاسی ریاست کی سیکولر توجیہ پیش کرنے والے اولین جدید مغربی فلسفیوں میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ ہوبز کا فلسفہ انگلش فلسفے میں علم الکلام کے مذہبی پہلو سے تعلق توڑے جانے کا نمائندہ ہے۔ اُس کے خیالات ”ریفارمیشن“ (1517ء تا 1648ء) کے مرکز گریز خیالات کے خلاف رد عمل کی نمائندگی کرتے ہیں۔ افادیت پسندی (Utilitarianism) پر اثرات مرتب کرنے کی وجہ سے وہ جدید نفسیات کی تشکیل میں بھی حصہ دار ہے۔ اُس نے ”مشیئی اصول“ لاگو کرنے کے ذریعہ جدید سوشیالوجی کے لیے بھی بنیادیں فراہم کیں۔ درحقیقت وہ انسانی تحریک اور سماجی تنظیم کی وضاحت کرنا چاہتا تھا۔

ہوبز گلو سیسٹر شارک مغربی کاؤنٹیز اور ولٹ شارک درمیانی سرحد پر واقع قصبہ المسمری میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ جاہل، جواری اور ظالم پادری تھا جس نے ایک ساتھی پادری کی پٹائی کرنے کے بعد زندگی کا زیادہ تر حصہ ڈیونشائر خاندان کی خدمت میں گزارا۔ ایک ساتھی اتالیق کی حیثیت میں براعظم پر آنے جانے کے ذریعہ وہ میکسیکو واپس آیا اور جدید ترین یورپی فکر کے متعلق جاننے کے قابل ہوا۔ اگرچہ ہوبز نے فرانسس بیکن کا استقرائی (Inductive) طریقہ مسترد کیا لیکن معریکین کے ساتھ ذاتی دوستی نے اُسے ارسطو کی علم الکلام اور اُس کے نہایت مجرد طریقہ استدلال کی فیصلہ کن تردید میں مدد دی۔

ہوبز کی عقلی زندگی میں ایک اہم موڑ اُس وقت آیا جب اُس نے یوکلید کی ”عناصر“ میں ایک کے بعد دوسرے قضیے کو پرکھا اور اُن کی سچائی کا قائل ہو گیا۔ 1630ء میں اُسے جب ارل آف ڈیونن شارک کو پڑھانے کے لیے پیرس بلایا گیا تو اس موقع پر عالم فاضل آدمیوں کی محفل میں اُس سے سوال کیا گیا: ”حس کیا ہے؟“ ہوبز نے جواب دیا کہ اگر مادی چیزیں اور اُن کے تمام اجزاء حالت سکون یا یکساں (Uniform) متواتر حرکت میں ہوں تو کسی بھی چیز کے درمیان تیز نہیں ہو سکتی اور نتیجتاً اور اک بھی نہیں ہوتا۔ چنانچہ تمام چیزوں کی علت حرکت کے تنوع میں ہی مضمر ہے۔ لہذا حرکت کے اصولوں کو جاننے کیلئے اُسے جیومیٹری سے رجوع کرنا پڑا۔ ہوبز نے ان خیالات پر اپنی پہلی فلسفیانہ تحریر ”اولین اصول“ لکھی۔

نوجوان کیونڈش کے ہمراہ سفر کے دوران ہوبز کو سائنس اور فلسفہ میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ حرکت کا تصور اُس کے ذہن و دل پر چھا گیا۔ اُس نے فیصلہ کیا کہ مادے میں اساسی حقیقت حرکت ہے، اور جیومیٹری کی طرح قطعی دلائل کے ساتھ اس میں سے ہر چیز کی فطرت کو اخذ کرنا چاہا۔ وہ پیرس میں Marin Mersenne کے حلقے اور 1936ء میں گلیلیو کے

”فطرت میں نظر نہ آنے والی چیزوں کا خوف مذہب کہلاتا ہے۔“

ہوبز

ساتھ اپنے خیالات پر گفتگو کرنے کے قابل ہوا۔ جب اُس نے تین کتابوں پر مشتمل فلسفیانہ مقالہ لکھنے کا منصوبہ بنایا۔ پہلی کتاب ”جسم کے بارے میں“ میں یہ ثابت کرنا تھا کہ حرکت کے حوالے سے طبعی مظاہر کی توضیح کی جاسکتی ہے۔ دوسری کتاب ”انسان کے بارے میں“ میں یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ انسانی بصیرت میں کون کونسی جسمانی حرکات ملوث ہیں۔ تیسری کتاب ”شہریت کے بارے میں“ کا مقصد معاشرے میں انسانوں کی موزوں تنظیم مستطی کرنا تھا۔

1637ء میں ہوبز واپس انگلینڈ آیا تو وہاں سیاسی افراتفری کا ماحول دیکھا جو سول جنگ کی پیش بندی کر رہا تھا۔ اُس نے آخری کتاب سب سے پہلے لکھنے کا فیصلہ کیا۔ وہ یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ شاہی اختیارات اور حقوق ناقابلِ علیحدگی حاکمیت (Sovereignty) کے ساتھ مشکل تھے، (اور اُس دور میں بادشاہ کو ہی حاکم مانا جاتا تھا)۔ اس میں ہوبز کا یہ مخصوص عقیدہ مجسم تھا کہ انسان صرف تبھی اکٹھے پڑا امن رہ سکتے ہیں اگر وہ مطلق اور غیر جانبدار حاکم کی اطاعت کرنے پر رضامند ہو جائیں۔ بعد ازاں یہ نظریات ”لویاتھن“ میں زیادہ صراحت کے ساتھ سامنے آئے۔

ہوبز کے اخلاقی فلسفہ کو اُس کی سیاسیات سے الگ کرنا مشکل ہے۔ اُس کے خیال میں ہمارے حالات کافی حد تک تعین کرتے ہیں کہ ہمیں کیا انداز اختیار کرنا چاہیے۔ جب سیاسی حاکمیت کا فقدان ہو تو ہمارا بنیادی حق کسی بھی طریقے سے خود کو محفوظ رکھنا ہے۔ سیاسی حاکمیت موجود ہونے کی صورت میں ہمارا فرض سیدھا سادا ہے: اہل اقتدار کی اطاعت۔ لیکن ہم اخلاقیات کو سیاست سے علیحدہ کر کے دیکھ سکتے ہیں۔ ہوبز کی نظر میں اخلاقیات کا تعلق انسانی فطرت سے ہے، جبکہ فلسفہ انسانوں کے باہمی میل جول کے معاملات سے تعلق رکھتا ہے۔ تو ہوبز کے خیال میں انسانی فطرت کیا ہے؟

”لویاتھن“ کے ابتدائی ابواب پڑھنا ایک مشکل کام ہے۔ ہوبز ہمیں یہ بتانے سے آغاز کرتا ہے کہ انسانی جسم ایک مشین کے مانند ہے، اور سیاسی تنظیم (دولت مشترکہ) ایک مصنوعی انسان جیسی ہے۔ آخر میں اُس نے کہا کہ اُس کے خیالات کو پڑھنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ہم اپنا تجربہ کریں، اپنے اندر دیکھیں اور اپنے خیالات و جذبات کو جانچیں جو تمام انسانی افعال کی بنیاد ہیں۔

انسانی فطرت کے بارے میں ہوبز کے ذہن میں موجود تصویر کے دورِ رخ ہیں۔ انسانی اقدامات و افعال کے محرکات اُس کی نظر میں نہایت اہم ہیں۔ دوسرا پہلو انسان کی استدلالی قوتیں ہیں جن کے متعلق وہ مشکل ہے۔ اپنے سے پہلے کے متعدد فلسفیوں کی طرح ہوبز نے بھی انسانی اخلاقیات کا ایک زیادہ ٹھوس اور قطعی بیان پیش کرنا چاہا۔ افلاطون نے علم کو رائے سے ممتاز کیا تھا، ہوبز نے ”سائنس کو نسبتاً کم معتبر عقائد پر ترجیح دی۔ وہ کئی وجوہ کی بنا پر انسانی ادراک کو غیر معتبر سمجھتا اور سائنس سے رہنمائی لینے پر زور دیتا ہے۔ ہمارے بنیادی جذبات ایک سے ہیں، لیکن دنیا کی مختلف چیزیں ہم سب پر مختلف مختلف انداز میں اثر انداز ہوتی ہیں، اور ہم اپنے احساسات کو دوسروں کے لیے بطور پیمانہ استعمال کرنے پر مائل ہیں۔ یہ صرف سائنس (نتیجہ کا علم) ہی ہے جو مستقبل کا قابلِ بھروسہ علم پیش کرتی اور انسانی رائے کے تقاضے پر قابو پاتی ہے۔ بد قسمتی سے اُس کی بیان کردہ ”سائنس“ جس کی بنیاد مشینی قسم کے قضیوں پر ہے، طبعی سائنسوں میں بھی قابلِ اطلاق نہیں۔ وہ بلاشبہ سیاسی معاملات کا ایک باریک بین اور دانش مند مفسر ہے۔ ہم انسانی طرزِ عمل کی حقیقتوں کے متعلق اُس کی عرق ریزی

اور استدلال پسندی کی حمایت کی تعریف کر سکتے ہیں۔ تاہم، اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ ہوبز کے مسائل آج بھی ہمارے مسائل ہیں۔ نظری اعتبار سے وہ یہ ثابت کرنے میں ناکام رہا کہ حاکم کی اطاعت کرنا ہمارا فرضِ اولین ہے۔ بیسویں صدی کی استبدادی حکومتوں کے خوفناک جرائم نے یہ شک دور کر دیا ہے کہ درست اور غلط کا فیصلہ کرنا صرف سیاسی رہنماؤں کا کام ہے۔ اگر ہوبز کے مسائل حقیقی اور اُس فکر کا یہ مرکزی سوال ہے۔ لہذا رواجِ عصر آج بھی ہوبز کو ہمارے ساتھ منسلک کیے ہوئے ہے۔ ہوبز کا فکر انگیز اور کچھ جگہوں پر طنزیہ استدلال ہمیں اس بارے میں نئے سرے سے اور اپنے معاصر تقاضوں کی روشنی میں سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔



رینے ڈیکارٹ

پیدائش: 31 مارچ 1596 عیسوی
وفات: 11 فروری 1650 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: "Principles of Philosophy"

رینے ڈیکارٹ

فرانسیسی فلسفی، سائنس دان اور ریاضی دان رینے ڈیکارٹ فرانس کے علاقے تورین (Touraine) میں پیدا ہوا۔ وہ ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس نے متعدد عالم فاضل پیدا کیے۔ آٹھ برس کی عمر میں اُس نے آنسو میں ایک یسوعی سکول میں داخلہ لیا اور آئندہ آٹھ برس وہیں گزارے۔ معمول کی کلاسیکی تعلیم کے علاوہ اُس نے ریاضی اور شکمانہ (Scholastic) فلسفہ بھی پڑھا جس میں عیسائی عقیدے کو سمجھنے کے لیے انسانی منطق استعمال کرنے کی کوشش کی گئی۔ روٹن کیٹھولک ازم نے ڈیکارٹ کی ساری زندگی پر زبردست اثرات مرتب کیے۔ گریجویٹیشن کرنے پر اُس نے پوائیٹے یونیورسٹی میں قانون پڑھا اور 1616ء میں گریجویٹیشن کی۔ تاہم، اُس نے لاکی پریکٹس کبھی نہ کی۔ 1618ء میں نساؤ (Nassau) کے پرنس مورائس کی خدمت میں گیا جو نیدرلینڈز کے متحدہ صوبجات کا رہنما تھا۔ ڈیکارٹ ملٹری کیریئر اپنانے کی نیت سے وہاں گیا تھا۔ بعد کے برسوں میں ڈیکارٹ نے دیگر افواج میں بھی خدمات انجام دیں لیکن اُس کی توجہ ریاضی اور فلسفہ کی جانب لگ چکی تھی اور ساری زندگی انہی شعبوں سے وابستہ رہا۔ 1623ء تا 1624ء اٹلی کی سیاحت کرنے گیا اور 1624ء تا 1628ء فرانس میں رہا۔ اس دوران وہ فلسفے کے مطالعہ میں ڈوب گیا اور بصریات میں بھی تجربات کیے۔ 1628ء میں فرانس میں اپنی املاک فروخت کرنے کے بعد وہ نیدرلینڈز منتقل ہوا اور زندگی کے باقی سال وہیں گزارے۔

عالم نیدرلینڈز میں اپنے پہلے عرصہ قیام کے دوران ہی ڈیکارٹ نے پہلی اہم کتاب ”فلسفیانہ مضامین“ لکھی جو 1637ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں چار حصے تھے جیومیٹری، بصریات، شہابیات اور طریقہ کار کے بارے میں مضمون (Discourse on Method) جس میں اُس کے فلسفیانہ خیالات بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد دیگر فلسفیانہ کتب آئیں جن میں "Meditation on First Philosophy" (1641ء) اور "Principles of Philosophy" (1644ء) شامل ہیں۔ موعر الذکر کتاب کا انتساب بومبیا کی شہزادی ایلزبتھ شوارٹ کے نام ہے جو نیدرلینڈز میں رہتی تھی اور جس کے ساتھ ڈیکارٹ کی گہری دوستی ہو گئی تھی۔ 1649ء میں اُسے دعوت دی گئی کہ وہ شک ہوم میں سویڈن کی ملکہ کرسٹینا کے دربار میں آئے اور اُسے فلسفہ پڑھائے۔ شمالی علاقے کی شدید سردیوں کے باعث اُسے نمونیا ہوا اور 1650ء میں مر گیا۔

ڈیکارٹ کا فلسفہ اُس کی ریاضی، کوسمینیات (Cosmogony) اور طبیعیات کے ساتھ مربوط ہے۔ وہ تجزیاتی جیومیٹری کے بانیوں میں شمار ہوتا ہے۔ مکینکس میں اُس نے حرکت اور سکون کی اضافیت کا ذکر کیا، عمل اور رد عمل کا عمومی

”اگر آپ سچائی کے حقیقی متلاشی ہیں تو اپنی زندگی میں کم از کم ایک بار سب چیزوں پر حتی الامکان شک کرنا لازمی ہے۔“

ڈیکارٹ

قانون وضع کیا۔ نکتہ بینات میں اُس نے نظام شمسی کی فطری نشوونما کا انوکھا تصور پیش کیا۔ اُس کا کہنا تھا کہ ذرات کے پھنکے ہوئے مادے کی مرکزی صورت میں ہیں، اور وہی دنیا کی ساخت اور اجرام فلکی کے ماخذ کا تعین کرتے ہیں۔ اُس کے پیش کردہ قضیے نے جدلیات کی نشوونما کو گہرے کی دی، اگرچہ خود ترقی یافتہ دنیا کے ایک مشینی تصور کو مانتا تھا۔

مادی جوہر یا مادے کے بارے میں ڈیکارٹ کی تعلیمات کی بنیاد اُس کی ریاضیاتی اور طبیعیاتی تحقیقات پر تھی۔ ڈیکارٹ نے مادے کو توسیع یا مکان (Space) کے ساتھ شناخت کیا۔ اُس نے کہا کہ توسیع کا انحصار صرف کسی مادی جسم کی عنصر پر ہی نہیں بلکہ یہ مادی جوہر کے لازمی خواص کے ساتھ مشروط ہے۔ تاہم، ثنائیت (Dualism) نے ڈیکارٹ کی مادیت پسندانہ طبیعیات پر حملہ کیا۔ اُس نے خدا کو حرکت کی مشرکہ علت قرار دیا۔ خدا نے مادے کو حرکت اور سکون سمیت تخلیق کیا اور اس میں حرکت اور سکون کی ایک جتنی مقدار قائم کی۔

انسان کے بارے میں بھی ڈیکارٹ کا نظریہ اتنا ہی ثنائیت پسندانہ تھا۔ اُس نے کہا کہ ایک بے روح اور بے جان جسمانی مکینزم (میکانیہ) انسان میں ارادی (volitional) اور منطقی روح کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ مختلف النوع جسم اور روح ایک خصوصی عضو (صنوبری غدہ - Pineal Gland) کے ذریعہ آپس میں مربوط ہوتے ہیں۔ علم التشریح الاعضا (فزیالوجی) میں ڈیکارٹ نے موثر جوابی عوامل کی ایک سکیم بیان کی۔ یہ ریفلکس ایکشن کے بارے میں اولین بیانات میں سے ایک ہے۔ تاہم، ڈیکارٹ کی مادیت پسندانہ فزیالوجی کا ٹکراؤ غیر مادی روح کے متعلق اُس کے تصورات کے ساتھ ہوا۔ جسم کا جوہر توسیع میں مضمر ہے۔ اس کے برعکس روح کا جوہر فکر یا سوچ میں ہے۔ اُس نے جانوروں کو روح اور ذہنی صلاحیت سے عاری وجود بیان کیا۔

تکن کی طرح وہ بھی علم کا مطلق انجام فطرت کی قوتوں پر انسان کی حکمرانی، تکنیکی آلات کی دریافت و ایجاد، علت و علول کے ادراک اور انسان کے جوہر کی نشوونما بیان کرتا ہے۔ یہ حتمی مقصد پانے کے لیے تب تک کسی بھی چیز کو ماننے سے انکار کر دینا چاہیے جب تک کہ وہ مکمل طور پر ثابت نہ ہو جائے۔ اس عدم یقین سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ تمام ہستی قابل ادراک نہیں؛ یہ علم میں غیر مشروط طور پر مستند ابتدا کو جاننے کا طریقہ کار ہے۔ ڈیکارٹ اس فارمولے کو استعمال کرتے ہوئے خدا کے وجود اور پھر خارجی دنیا کی حقیقت کو مستنبط (Deduce) کرتا ہے۔

علمیات (Epistemology) میں ڈیکارٹ نے استدلالیت کی بنا ڈالی جس کا ماخذ ریاضی کی منطقی یا استدلالی نوعیت کے بارے میں اُس کی ایک طرفہ تفہیم میں ہے۔ اُسے یقین تھا کہ ریاضیاتی علم کا ہمہ گیر اور لازمی کردار دماغ کی فطرت سے ماخوذ تھا۔ چنانچہ اُس نے وجدانی طور پر تفہیم شدہ قضیوں کی بنیاد پر ادراک کے عمل کو خصوصی طاقت سے متصف کیا۔ خود آگہی، خلقی تصورات (جن میں وہ خدا اور روحانی و مادی جوہر کو بھی شامل کرتا ہے) کی کارآمد حیثیت کے بارے میں ڈیکارٹ کے نظریے نے بعد کے عینیت پسندانہ مکاتب کو متاثر کیا اور مادیت پسند فلسفوں نے اس کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ دوسری طرف فطرت کے بارے میں ڈیکارٹ کی اصلاً مادیت پسندانہ تعلیمات، فطرت کی نشوونما کے متعلق اُس کے نظریہ، مادیت پسندانہ فزیالوجی اور میکانیاتی طریقہ کار نے مادیت پسند نظریہ دنیا پر اثرات مرتب کیے۔



باروک سپینوزا

پیدائش: 24 نومبر 1632 عیسوی

وفات: 21 فروری 1677 عیسوی

ملک: ہالینڈ

اہم کام: "اخلاقیات"

باروک سپینوزا

ڈچ استدلالت پسند فلسفی اور مذہبی مفکر باروک سپینوزا کو ہمہ اوست کا سب سے زبردست جدید مبلغ خیال کیا جاتا ہے۔ وہ ایمسٹرڈیم میں ہسپانوی پرکیزی والدین کے گھر پیدا ہوا اور کلاسیکی یہودی تعلیمات کے مطابق تعلیم پائی۔ تاہم، بعد میں وہ طبعی سائنس اور انگلش فلسفی تھامس ہوبز اور فرانسیسی فلسفی و سائنس دان رینے ڈیکارٹ کی تحریروں کا مطالعہ کرنے کے باعث منظور شدہ یہودیت سے بیزار ہو گیا۔ اُس نے کنیسہ سے اپنا تعلق توڑ لیا اور 1656ء میں ریوں نے اُسے دین بدر کر دیا۔

پانچ برس تک سپینوزا کو ایمسٹرڈیم شہر میں داخل ہونے کی اجازت نہ ملی اور وہ گردنواح میں ہی بصری شبیہ (آپٹیکل لینز) بنانے کا کام کر کے روزی کما تا رہا۔ اس دوران اُس نے اپنی پہلی فلسفیانہ تحریر ”خدا اور انسان اور اُس کی مسرت پر مقالہ“ لکھی جس میں اُس کے فلسفیانہ نظام کی ابتدائی جھلک ملتی ہے۔ ”تھیولوجیکل پولیٹیکل مقالہ“ اور ”تفہیم کی بہتری پر مقالہ“ بھی غالباً اسی دور میں لکھا گیا۔ اگرچہ اول الذکر مقالہ 1670ء اور موخر الذکر 1677ء سے پہلے شائع نہ ہوا۔

1661ء میں سپینوزا لیڈن کے قریب ایک قصبے Rijnsburg اور دو تین سال بعد ہیگ کے قریب Voorburg گیا۔ پھر کچھ عرصے بعد ہیگ جانے پر الیکٹر چارلس لوئی نے اُسے ہیڈلبرگ یونیورسٹی میں فلسفہ کی چیئر پیش کی۔ تاہم، سپینوزا نے اسے قبول نہ کیا تاکہ اپنی عقلی سرگرمیوں میں ہر قسم کی پابندیوں سے آزاد رہے۔ سپینوزا نے لوئی XIV (شاہ فرانس) کی جانب سے مقرر کردہ وظیفہ بھی قبول نہ کیا۔ کیونکہ اُس نے شرط رکھی تھی کہ وہ (سپینوزا) اپنی تصنیفات اُس کے نام منسوب کرے گا۔

سپینوزا فلسفہ میں جیومیٹرک طریقہ کار کا بانی تھا۔ اُس کے نقطہ نظر کا ماخذ ایک تاریخی ماحول میں تھا جس نے نیدر لینڈ کو ہسپانوی جاگیردارانہ استبدادیت سے آزادی پانے کے بعد اولین سرمایہ دار ملک بنا دیا۔ اپنے دور کے سرکردہ مفکرین فرانسس بیکن اور ڈیکارٹ کی طرح سپینوزا نے بھی فطرت پر اختیار اور انسان کی حالت میں بہتری کو علم کا بنیادی مقصد خیال کیا۔ اُس نے اپنے پیش روؤں کے عقائد میں آزادی کے متعلق تعلیم کا اضافہ کیا اُس نے دکھایا کہ لزوم کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی انسانی آزادی کیسے ممکن تھی۔ اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش میں سپینوزا نے فطرت کے متعلق اپنی تعلیمات تشکیل دیں۔ اُس نے ڈیکارٹ کی ثنائیت کو مسترد کرتے ہوئے کہا کہ صرف فطرت موجود ہے جو اپنی ہی علت ہے اور اُسے اپنی ہستی کے لیے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں۔ ”تخلیقی فطرت“، ”اولیٰ جو ہر ہے۔ سپینوزا جو ہر یا غیر مشروط وجود اور انفرادی مطلق اشیاء یا طریقوں کے درمیان فرق کرتا ہے۔ جو ہر ایک جبکہ طریقے (modes) غیر محدود و طور پر کثیر تھے۔ غیر محدود

”خدا تمام چیزوں کی عبوری علت نہیں بلکہ ان کے اندر سرایت کیے ہوئے ہے۔“

سپینوزا

عقل غیر محدود جو ہر کو اُس کی تمام صورتوں یا شکلوں میں جان سکتی ہے۔ لیکن محدود انسانی عقل نے جو ہر کے مغز کو صرف دو حوالوں سے بطور غیر محدود جانا: بطور ”توسیع“ اور بطور ”سوچ“۔ یہ جو ہر کے خواص ہیں۔

جو ہر کے خواص سے متعلق سپنوزا کی تعلیمات بحیثیت جمہوی مادیت پسندانہ ہوتے ہوئے بھی مابعد الطبیعیاتی ہے کیونکہ وہ حرکت کو جو ہر کا وصف نہیں سمجھتا۔ یہ وہ قصبے ہیں جن پر سپنوزا نے انسان کے متعلق اپنی تعلیمات کی بنیاد رکھی۔ سپنوزا کے مطابق انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں توسیع (جسم) سوچ کے موڈ (روح) کے ساتھ جوڑا بنائے ہوئے ہے۔ چنانچہ دونوں اعتبار سے انسان فطرت کا جز ہے۔ روحانی موڈ کے متعلق اپنی تعلیمات میں سپنوزا نے نفسی (Psychic) زندگی کی پیچیدگیوں کو گھٹا کر دانش اور جذبے—خوشی، غم اور خواہش—تک محدود کر دیا۔ اُس نے کہا کہ انسان کا طرز عمل حفظ ذات اور ذاتی مفاد کی خاطر، جہان سے عبارت ہے۔ وہ آزاد ارادے کے عینیت پسندانہ نکتہ نظر کو مسترد کرتا اور ارادے کا تعین تحریکوں پر منحصر ہونے کے طور پر کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُسے یقین تھا کہ آزادی کا وجود لازمی طور پر علم پر مبنی رویے میں ہی ممکن ہے۔ تاہم، صرف کوئی رشی ہی آزاد ہو سکتا ہے، یہ مراعات عوام کے لیے نہیں۔ آزادی کی یہ تفسیر مجرد اور غیر تاریخی ہے۔ نظریہ علم میں سپنوزا نے اپنی استدلالیت جاری رکھی۔ اُس نے استدلال پر مبنی عقلی علم کو حیاتی علم پر فضیلت دی اور تجربے کے کردار کو گھٹایا۔ سپنوزا نے صداقت کی براہ راست تفہیم یا ذہنی بصیرت کو عقلی علم کی اعلیٰ ترین قسم قرار دیا۔ ایسا کرتے ہوئے اُس نے ڈیکارٹ کی پیروی میں صراحت اور تفہیم کو صداقت کی کسوٹی بنایا۔

الحاد پرستی اور آزاد سوچ کو فروغ دینے میں سپنوزا کا بڑا ہاتھ ہے۔ سائنسی و مذہبی دونوں قسم کی آزاد سوچ نے اُس سے تحریک پائی۔ اُس نے کہا کہ مذہب کا مقصد چیزوں کی فطرت کا ادراک کرنا نہیں بلکہ صرف اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو رواج دینا ہے۔ اسی لیے مذہب اور مذہبی ریاست کو آزادی فکر پر اثر انداز ہونا چاہیے۔

معاشرت کے بارے میں سپنوزا کی تعلیمات نے اُسے ہو بڑ کا جانشین بنا دیا۔ ہو بڑ کے برعکس وہ بادشاہت کی بجائے جمہوری حکومت کو اقتدار کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتا ہے اور ریاست کے مطابق اختیار کے گرد آزادی کی حد بندی کرتا ہے۔ سپنوزا نے حکم الہی اور آزاد ارادے کے تصور کو مسترد کیا اور اُس کا غیر شخصی خدا کا تصور متعدد معاصرین کو بہت ناگوار لگا۔ تاریخ فلسفہ میں اُس کا رتبہ کئی حوالوں سے بے مثل ہے۔ وہ کسی بھی مکتبہ سے تعلق نہیں رکھتا تھا اور نہ ہی اُس نے کسی مکتبہ کی بنیاد رکھی۔ اگرچہ اُس کے کام کی بنیاد ایک حد تک پیش روؤں کے کام پر تھی، لیکن اس نے اپنی ایک جداگانہ حیثیت بھی بنائی۔ وہ عظیم ترین فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ 21 فروری 1677ء کو اُس کی وفات کے صرف ایک سو برس بعد اُس کی فکر کو قبولیت اور شناخت مل گئی۔ جرمن ایمانوئل کانت کے سوا تقریباً سبھی جدید مفکرین نے اُس کا اثر قبول کیا۔

اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی مابعد الطبیعیاتی مادیت پر سپنوزا کی گہری چھاپ ہے، اور اُس کی آزاد مذہبی سوچ نے الحاد پرستی کی ترقی پر اثر ڈالا۔ نہ صرف مابعد الطبیعیاتی اہل فکر بلکہ گوئیٹے اور پلینی شیلے اور ولیم ورڈز ورثہ جیسے شعرا نے بھی اُسے پڑھا اور متاثر ہوئے۔



جان لاک

پیدائش: 29 اگست 1632 عیسوی
وفات: 28 اکتوبر 1704 عیسوی
ملک: انگلینڈ
اہم کام: ”انسانی تفہیم کے بارے میں مقالہ“

جان لاک

انگلش فلسفی جان لاک تجربیت پسند مکتبہ فکر کا بانی تھا۔ وہ سمرسٹ کے گاؤں ورکٹن میں پیدا ہوا اور آکسفورڈ یونیورسٹی سے تعلیم پائی؛ اور 1661ء سے 1664ء تک آکسفورڈ میں یونانی زبان، علم بیان اور اخلاقی فلسفہ پر لیکچر دیتا رہا۔ 1667ء میں لاک کی دوستی انگلش ریاست کا راتھونی ایٹلے کو پرسر ہو گئی اور وہ اُس کا مشیر و طبیب بنا۔ ایٹلے ایک جارحیت پسند اور دشمن دار سیاستدان تھا۔ وہ ایک آئینی بادشاہت، پروٹسٹنٹ جانشینی، مذہبی رواداری، پارلیمنٹ کی بالادستی اور برطانیہ کی اقتصادی توسیع کا پرزور حمایتی تھا۔ چونکہ لاک نے بھی یہی مقاصد اختیار کر رکھے تھے اس لیے دونوں کے درمیان مکمل ہم آہنگی پیدا ہو گئی۔ ایٹلے نے اُسے اُس گروپ کا سیکریٹری بھی بنایا جو امریکہ کے ساتھ تجارت کو فروغ دینے کے لیے بنایا گیا تھا۔ لاک نے نئی کالونی کیرو لینا کے لیے ایک آئین مرتب کرنے میں مدد دی۔ اس دستاویز کے تحت تمام آبادکاروں کو اپنے عقیدے پر عمل کرنے کی اجازت تھی جبکہ ملحدوں کا داخلہ ممنوع تھا۔

بعد کے عشروں میں لاک نجی مطالعہ میں مصروف رہا اور فلسفیانہ و سائنسی مسائل پر دوستوں کے ساتھ بحث مباحثہ کرنے لگا۔ 1668ء میں وہ پانچ سال قبل قائم ہونے والی ”رائل سوسائٹی“ کا رکن بنا۔ 1675ء میں ایٹلے کی دربار میں غیر مقبولیت کے بعد وہ فرانس گیا اور 4 برس بعد واپس آیا۔ لیکن روسن کی تھوگک ازم اور انگلش دربار کی مخالفتوں کے باعث اُسے وہاں حالات خراب معلوم ہوئے۔ 1683ء سے 1688ء تک کا عرصہ اُس نے ہالینڈ میں گزارا۔ 1688ء کے ”شاندار انقلاب“ اور پروٹسٹنٹ ازم کی کچھ حد تک بحالی کے بعد وہ ایک مرتبہ پھر واپس انگلینڈ آیا۔ نئے بادشاہ ولیم سوم نے اُسے ”بورڈ آف ٹریڈ“ میں نامزد کیا (1696ء)۔ 1700ء میں خرابی صحت کے باعث اُس نے استعفیٰ دیا اور 4 برس بعد دنیا سے رخصت ہوا۔

لاک کی زندگی کا آخری دور اپنی تصنیفات کی اشاعت کرتے ہوئے گزرا۔ ”بروباری کے متعلق ایک خط“ (1689ء) پلا نام شائع ہوا۔ 1660-61ء میں بھی اُس نے اس موضوع پر دو تحریریں لکھیں (1667ء) جو حیرت انگیز طور پر رجعت پسندانہ ہیں۔ اُس کی مشہور تصنیف ”انسانی تفہیم کے بارے میں مقالہ“ دسمبر 1689ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔

جان لاک کی کتابوں اور زندگی دونوں میں وہ عقل و دانش نظر آتی ہے جو اُس کی شہرت کا باعث بنی۔ وہ اس حوالے سے نہایت مشکل تھا کہ کوئی مفکر صرف منطق کے ذریعہ ہی کائنات کی تفہیم حاصل کر سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا مداح ہونے کے باعث وہ اپنے اندر موجود اس فکر انگیز روح سے خوفزدہ تھا۔ اس لحاظ سے اُس نے مابعد الطبیعات کو مسترد کیا۔ دنیا کے

”میں نے ہمیشہ انسانوں کے اعمال کو ان کی سوچوں کا بہترین مفسر خیال کیا ہے۔“
لاک

بارے میں علم صرف تجربے، اور تجربے پر غور و فکر کے ذریعہ ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ علم Boyle، Sydenham، کرسٹیان ہائی گنز اور نیوٹن کے توسط سے مل سکتا تھا۔ وہ حقیقی فلسفی اور سائنس دان تھے جنہوں نے علم کو فروغ دیا۔ لاک نے یہ علم حاصل ہونے کے طریقے کی تفہیم کو اپنا مقصد بنایا۔ ”انسانی علم کی حقیقت، قطعیت اور حد کیا تھی؟“

جہاں تک حقیقت کا معاملہ ہے تو جواب بہت سادہ تھا۔ دنیا کے علم کا آغاز حسی ادراک کے ساتھ ہوا اور علم ذات کا منبع ”غور و فکر“ ہے۔ اس کا آغاز مجموعی اصولوں کے خلقی علم سے نہیں ہوا تھا۔ سترہویں صدی میں خلقی علم کے حوالے سے کافی مبہم بحث زوروں پر تھی۔ لاک نے اپنے مقالے کے حصہ اول میں اس بحث کی بے وقعتی کو آشکار کیا۔ وہ دکھاتا ہے کہ تمام خیالات کا ماخذ حسیات اور تفکر میں ہے۔ علت اور معلول پر غور و فکر (اگر اس کی صراحت کی گئی ہوئی) بلاشبہ اُسے سنگین دشواریوں سے دوچار کر دیتا۔

لاک کے خیال میں کچھ تصورات ذہن سے باہر نہیں بلکہ داخلی ہوتے ہیں۔ اُس نے ”انسانی ذہن کی تفہیم“ کے حصہ دوم میں ان تصورات کی درجہ بندی کرنا ضروری سمجھا اور یوں تجربی نفسیات کی بنیاد رکھی۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اپنے وجود کا ایک وجدانی علم رکھتا ہے، کہ انسان کا وجود مادی اور غیر مادی جوہر کے طور پر ہے۔ لیکن وہ اس نظریے کو واضح انداز میں بیان نہیں کرتا اور ایک موقع پر اس نظریے کے ساتھ بھی دل بہلاتا ہے کہ انسان محض ایک مادی حصہ داری اُس کا شخصی شناخت کا بیان ہے۔ وہ شناخت کی مختلف اقسام کے درمیان تمیز کرنے کے بعد کہتا ہے کہ شخصی شناخت کا دار و مدار شعور ذات پر ہے (یعنی میں شخص ہوں جس نے 20 سال قبل فلاں فلاں کام کیا تھا کیونکہ میں اس کام کو انجام دینے کے متعلق یاد رکھ سکتا ہوں)۔

سیاسی فلسفہ کی اہم ترین تصنیف کا عنوان ”حکومت کے بارے میں دو مقالے“ ہے۔ پہلے مقالے میں اُس سے مراد برٹ فلمر کی ”Patriarcha“ کو مسترد کیا۔ رابرٹ فلمر نے یہ کتاب سترہویں صدی کے وسط میں لکھی تھی اور اس میں بادشاہوں کے اُلوی حق کا دفاع کیا تھا۔ دوسرے مقالے میں اُس نے حکومت کے نظریے مطلق العنانیت کو تردید و تنقید کا نشانہ بنایا۔ لاک کی نظر میں حکومت ایک امانت ہے، اور عوامی فلاح کو محفوظ بنانے میں ناکام ہونے والا حکمران اس میں خیانت کا مرتکب ہوتا ہے۔ یوں کہہ لیں کہ حکمران کی حاکمیت مطلق کی بجائے مشروط ہے۔ سول معاشرے میں داخل ہونے پر فرد کے تمام حقوق چھین نہیں جاتے، بلکہ وہ صرف اپنے ساتھی انسان کے بارے میں فیصلہ کرنے اور انہیں سزا دینے کے واحد حق سے ہی دست بردار ہوتا ہے۔ وہ قانون فطرت کے عطا کردہ اس حق سے دست بردار ہو کر عوام کے سپرد کر دیتا ہے، وہ خود ہی خود کو سول قانون کا تابع بناتا اور رضا کارانہ تابع داری میں اپنی آزادی پاتا ہے۔

علم کی اعلیٰ تر طاقتوں پر لاک کا ایمان اُسے بجا طور پر عہد روشن خیالی کا اولین فلسفی بناتا ہے۔ وسیع تر مفہوم میں اُس نے ایک ایسی فکری روایت قائم کی جو تین صدیوں پر محیط ہے۔ برطانوی تجربیت اور امریکی نتائجیت کی صورت میں۔



گوٹ فرائیڈ ولیم لیبنز

پیدائش: 1646 عیسوی
وفات: 1716 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: ”مونیڈالوجی“

گوٹ فرائیڈ ولہلم لیبنز

جرمن فلسفی، ریاضی دان اور ریاست کا رگوٹ فرائیڈ ولہلم لیبنز کو سترہویں صدی کے اعلیٰ ترین اذہان میں شمار کیا جاتا ہے۔ وہ لہنرگ میں پیدا ہوا اور لہنرگ، ہینا اور آخت ڈورفٹ یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ 1666ء میں اُسے قانون میں ڈاکٹریٹ ڈگری ملی۔ تب سے ہی اُس نے میٹز کے آرک بشپ جوہان فلپ کی ملازمت اختیار کی اور قانونی، سیاسی و سفارتی عہدوں پر کام کرتا رہا۔ 1673ء میں فلپ کی حکومت ختم ہونے پر وہ بیرس گیا اور تین سال تک وہیں رہا۔ اُس نے اس دوران ایمسٹرڈم اور لندن کا دورہ کیا اور ریاضی، سائنس و فلسفہ کا مطالعہ کرتا رہا۔ 1676ء میں وہ ہانوردر بار کا لائبریرین اور پرائیوی تو فصل مقرر ہوا۔ اپنی موت یعنی چالیس برس تک وہ بروڈوک کے ڈیوک اور ہانور کے الیکٹر اور پھر برطانیہ و انگلینڈ کے بادشاہ جارج اول کی ملازمت کرتا رہا۔ وہ اپنے ہم عصروں کی نظر میں ایک ہر فن مولا شخص تھا۔ اُس کی تحریریں ریاضی اور فلسفے کے علاوہ دینیات، قانون، سفارت کاری، سیاست، تاریخ اور طبوعات جیسے مضامین کا بھی احاطہ کرتی ہیں۔ یہاں لیبنز صرف ایک فلسفی کی حیثیت میں زیر بحث آئے گا۔

لیبنز کی اہم تصانیف میں ”لبرٹی آف مین“ (1710) ”Monadology“ (1714ء)، ”New Essays Concerning Human Understanding“ (1703ء) شامل ہیں۔

منطقی لیبنز نے سوال کیا کہ سچائی کیا ہے؟ بحث کرنے پر عیاں ہوتا ہے کہ سچائی کے متعلق ہمارا تصور بحیثیت مجموعی حقیقت کے متعلق ہمارے تصور پر اہم اثرات مرتب کرتا ہے۔ عام فہم انداز میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی قضیہ اُس وقت درست ہے جب وہ دنیا کی متعلقہ صورتحال پر پورا اترتا ہو۔ چنانچہ ”آسمان سرمئی ہے“ صرف اس صورت میں درست ہوگا اگر یہ جملہ ادا کیے جانے وقت دنیا میں جسے ہم آسمان کہتے ہیں، اُس کا رنگ سرمئی کہلانے والے رنگ جیسا ہو۔ تاہم، اس طرح ہم دنیا اور زبان کے تعلق کے بارے میں مسائل کا شکار ہو جاتے ہیں۔ لیبنز کہتا ہے کہ ہم کم از کم ایک لمحے کے لیے اس سب کو بائی پاس کر سکتے ہیں۔ سچائی محض ایک قضیہ ہے جس میں ایک موضوع کا ادعا (Predicate) شامل ہوتا ہے۔ ادعا وہ ہے جس کا دعویٰ کیا جائے، موضوع وہ ہے جس کے متعلق دعویٰ کیا جائے۔ چنانچہ لیبنز کے خیال میں تمام درست قضیوں کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ ”موضوع ادعا ہے۔“

سچو ز کی طرح لیبنز بھی ماورائے استدلال خیالات کو فلسفیانہ مسائل میں سے خارج کرنے کا خواہش مند تھا اور سچو ز کی ہی طرح مابعد الطبیعات کی بنیاد کے طور پر منطق کی اہمیت پر یقین رکھتا تھا۔ لیکن اُس میں اتنی ہمت نہیں تھی کہ عوامی اعتقادات کے خلاف لڑتا۔ نتیجتاً اُس نے ایک فلسفہ عام لوگوں کے استعمال اور دوسرا اپنی ذاتی تسکین کے لیے

”جب کوئی صداقت لازمی ہو تو تجربے کے ذریعے اس کی منطق تلاش کی جاسکتی ہے۔“

لیبنز

تراشا۔ اول الذکر سپوزا کی مخالفت اور موخر الذکر سپوزا سے موافقت پر مبنی تھا۔

تجربے کی دنیا کے بارے میں تجربے نے لیبنز کو ڈیکارٹ اور سپوزا کے اس نظریہ کا حامی بنادیا کہ ”زمان“ (time) حقیقت مطلق کا وصف نہیں ہے۔ اس نظریے کی وجہ جو ہر کو اساسی تسلیم کر لینا تھا — ایسا نکتہ نظر جو تبدیلی کی حقیقت سے میل نہیں کھاتا۔ ڈیکارٹ اور سپوزا دونوں نے ”توسیع“ اور ”تکثر“ کو حقیقت کے اوصاف بتایا۔ لیبنز کے خیال میں توسیع قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے جو ہر سے منسوب نہیں کی جاسکتی، کیونکہ جو ہر قابل تقسیم نہیں۔ نتیجتاً اُس نے مادے کی حقیقت ماننے سے انکار کیا اور کہا کہ جو ہر ناقابل تقسیم توسیع ہے۔ لیکن توسیع یا خلا (Space) کم از کم ایک قابل توضیح مظہر ضرور ہے۔ چنانچہ توسیع کو مشکل کرنے والے متعدد جوہر کا نظام موجود ہونا لازمی ہے۔ سپوزا کے واحد جوہر کی جگہ لیبنز نے جوہر کی ایک لامحدود تعداد تسلیم کیا در انہیں monads کا نام دیا۔ فلسفے میں اس اصطلاح سے ناقابل تقسیم اکائی مراد لی جاتی ہے۔

لیبنز کے مطابق monads مادی اہم نہیں ہیں، کیونکہ وہ مقام (پوزیشن) کے حامل ہیں۔ درحقیقت لیبنز نے monads کو بطور ارواح تصور کیا۔ یہ جوہر کی توسیع تسلیم کرنے سے انکار کا منطقی نتیجہ تھا۔ چنانچہ لیبنز کے ہاتھوں جدید فلسفے کو موضوع رجحان ملا جسے سپوزا اچھے چھوڑ آیا تھا۔

لیبنز کا فعالیت (Activity) کو monads کا جوہر قرار دینا قدرتی بات تھی۔ وہ یہ بھی یقین رکھتا تھا کہ فطرت کبھی چھلاٹ نہیں لگاتی، بلکہ قانون تسلسل کی پابند ہے یا مسلسل ترقی کے عمل میں رہتی ہے۔ چنانچہ monads ”سادہ“ monads اور اذہان کے درمیان نظام مراتب تشکیل دیے ہوئے ہیں۔ اول الذکر (یعنی ”سادہ“ مونیزڈ) سب سے نچلے درجے پر ہونے کے ناتے غیر شعوری ذہنی حالتیں ہیں۔ بلکہ لیبنز کے بقول سادہ مونیزڈ ہی مادے کو تشکیل دیتے ہیں۔ تاہم، اذہان کا کائنات کے متعلق شفاف اور واضح تصور کے باعث دیگر مونیزڈ سے برتر ہیں اور خود آگاہی اُن کا امتیازی وصف ہے۔

لیبنز کا کہنا تھا کہ مونیزڈ اس لیے کائنات کا شفاف عکس پیش نہیں کرتے کہ کائنات اُن پر عمل کرتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے مونیزڈ کو اس طرح بنایا ہے کہ ایک اور دوسرے مونیزڈ میں ہونے والی تبدیلیاں کامل طور پر ہم آہنگ ہوتی ہیں۔ لیکن وہ خدا کے وجود کے متعلق استدلال کرتے ہوئے محض اس ”قائم شدہ ہم آہنگی“ پر ہی انحصار نہیں کرتا۔ اُس کی علمیاتی دلیل اپنی روایتی صورت میں اس مفروضے پر مبنی تھی کہ خدا کامل ترین ہستی ہے۔ چنانچہ اگر کہا جائے کہ وہ ”وجود“ نہیں رکھتا تو وہ کامل ترین ہستی نہیں ہوگا۔ لیبنز نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے خدا کی موجودگی کا ”امکان“ ثابت کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ لہذا وہ دلیل دیتا ہے کہ کاملیت ایک ”سادہ خوبی“ ہے جو مثبت اور مطلق ہے اور کسی حدود کے بغیر خود کو ظاہر کرتی ہے۔ ”چنانچہ تمام کاملیتوں کو مجموعی طور پر خدا سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ دلیل لیبنز کے اس عمومی یقین کا محض ایک اظہار تھی کہ کسی بھی ایسی چیز کو موجود یا ”واقعی“ نہیں کہا جاسکتا جو منطقی لحاظ سے ممکن نہ ہو۔

”مونیزڈ الوجی“ اور ”تھیوڈائسی“ میں لیبنز کا فلسفہ دو منطقی اصولوں پر مبنی تھا۔ قانون تضاد اور قانون مونیزڈ استدلال کو

ایک دوسرے سے ممیز کیا گیا۔ اول الذکر پر مبنی تمام قضیے یقیناً ”لازمی“ ہیں۔ لیکن وجود پر زور دینے والے یعنی امور حقیقت سے متعلق تمام قضیے حقیقت پر مبنی اور ناگہانی ہیں۔ کائنات کی ہر شے اور بحیثیت مجموعی خود کائنات کا بھی موجود نہ ہونا منطقی اعتبار سے ممکن ہے۔ یقیناً کائنات ہمیشہ سے موجود ہے، لیکن اس میں اپنی موجودگی کی کوئی دلیل شامل نہیں۔ چنانچہ کائنات سے باہر اس کے وجود کی کوئی موزوں منطقی ضرورت موجود ہوگی، جو خدا کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

لیبنز نے بحیثیت ریاضی دان اٹھارہویں صدی کی یورپی سائنس پر گہرا اثر ڈالا۔ تاہم، انجینئر اور منطق پرست کے طور پر اُس کی خدمات کو جلد ہی بھلا دیا گیا۔ اس کی مابعد الطبیعیات نے منطقی مابعد الطبیعیات کا کارٹیس (Cartesian) طریقہ کار بحال کیا اور مسائل و نکتے ہائے نظر کا ایک مجموعہ چھوڑا جس نے اٹھارہویں صدی کے فلسفے کو گہرائی میں متاثر کیا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ لیبنز کے فلسفے کے بغیر شاید کائنات بھی پیدا نہ ہوتا۔ کائنات نے اپنے عظیم پیش رو کے ساتھ شاذ و نادر ہی اتفاق کیا، لیکن لیبنز کے نظریات اُس کے لیے پہلی میٹری ضرورت ثابت ہوئے۔ 20 ویں صدی میں اینگلو امریکی ”تحلیلی“ فلسفیوں نے لیبنز کو اپنایا۔ ہیڈگر کے ہاں بھی اُس کے اثرات واضح ہیں۔



جارج برکلی

پیدائش: 12 مارچ 1685 عیسوی
وفات: 14 جنوری 1753 عیسوی
ملک: آئرلینڈ
اہم کام: "انسانی علم کے اصول"

جارج برکلی

آئرش فلسفی اور کلیسیائی آدمی جارج برکلی کو عینیت (Idealism) کے جدید مکتبہ فکر کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ اُس نے کہا کہ مادے کو ذہن سے الگ موجود تصور نہیں کیا جاسکتا؛ کہ حیاتی مظاہر کی صرف ایک دیوتا کو فرض کر کے ہی وضاحت کی جاسکتی ہے۔ ایسا دیوتا یا معبود جو انسانی ذہن میں متواتر تفہیم کی اہلیت پیدا کرتا رہتا ہے۔

برکلی 12 مارچ 1685ء کو آئرلینڈ کی Kilkenny کاؤنٹی میں پیدا ہوا، ٹرنینی کالج ڈبلن سے تعلیم حاصل کی جہاں 1707ء میں ایک فیلو بنا۔ 1710ء میں اُس نے ”انسانی علم کے اصول“ نامی مقالہ شائع کیا۔ لوگوں کو اپنی تصوری کا قائل کرنے میں ناکام ہونے پر اُس نے مقالے کا ایک نسبتاً زیادہ عوامی ورژن ”ہائاس اور فلوئوس کے درمیان تین مکالمات“ (1713ء) جاری کیا۔ ہم عصروں نے ان دونوں کو ہی احتفانہ قرار دیا۔ دریں اثنا وہ انگلینڈ کی کلیسیا (آئرلینڈ) میں ڈیکن نامزد ہو گیا اور ایک کلیسیائی آدمی کے طور پر تیزی سے اہمیت حاصل کرنے لگا۔ 1728ء میں وہ برمودا میں ایک مشنری قائم کرنے کی غرض سے امریکہ گیا۔ 1732ء میں اپنا منصوبہ ترک کر دینے کے باوجود برکلی نے امریکہ میں اعلیٰ تعلیم پر گہرا اثر ڈالا اور Yale کو لیبیا یونیورسٹیوں کے علاوہ متعدد سکولوں کو ترقی دینے میں ہاتھ بٹایا۔ 1734ء میں وہ Cloyne کا بشپ بن اور 14 جنوری 1753ء کو وفات پائی۔

برکلی کی فلسفیانہ تصوری تفکیکیت اور لحدیت کے جواب میں تشکیل پذیر ہوئی۔ اُس نے کہا کہ تفکیکیت اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب تجربے یا احساسات کو چیزوں سے الگ کر دیا جائے۔ ایک مرتبہ ایسا ہو جانے پر تصورات کے سوا کسی بھی اور ذریعے سے چیزوں کے متعلق جاننا ممکن نہیں رہتا۔ اس مشکل پر قابو پانے کے لیے آپ کو یہ تسلیم کرنا لازمی ہے کہ قابل ادراک چیز کا ”جوہر“ (being) اُس کے ادراک کردہ جوہر میں ہی ہے۔ ہر ادراک کی گئی چیز حقیقی ہے، اور صرف ادراک کی جاسکنے والی چیزیں ہی وجود رکھتی ہیں۔ لیکن کیا چیزیں صرف ادراک کیے جانے پر ہی موجود ہوتی ہیں؟ اس سوال کے جواب میں اُس نے کہا کہ چیزیں ذہن میں تصورات کے طور پر وجود رکھتی ہیں۔ تاہم، وہ اصرار کرتا ہے کہ چیزیں انسانی ذہن اور ادراک سے باہر وجود رکھتی ہیں کیونکہ لوگ اپنے ذہن میں موجود تصورات پر کنٹرول نہیں رکھتے۔ چنانچہ لازماً کوئی ایسا ذہن، ایک لامحدود، ہر جگہ موجود روح یعنی علم و خیر خدا موجود ہے جس میں تمام تصورات وجود رکھتے ہیں۔

برکلی کا مشہور اصول: ”قابل ادراک ہونا ہی ہوتا ہے۔“ وہ ایک عینیت پسند تھا۔ اُس نے کہا کہ عام اشیاء محض تصورات کا مجموعہ ہیں جن کا ذہن پر انحصار ہے۔ برکلی ایک غیر مادیت پسند تھا۔ اُس نے کہا کہ کوئی مادی جوہر موجود نہیں: صرف محدود ذہنی جوہر اور ایک غیر محدود ذہن یعنی خدا وجود رکھتا ہے۔

”اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ایمان دار آدمی جیسی کوئی چیز موجود نہیں تو یقین کر لو کہ وہ خود بددیانت ہوگا۔“

جارج برکلی

برکلی کے مطابق ”تصورات“ (محسوسات) مجہول ہیں۔ اُن کا ادراک ایک غیر مادی جوہر یعنی روح کے ذریعہ ہوتا ہے جو فعال اور تصورات پیدا کرنے کی اہل ہے۔ فلسفہ خودی (Solipsism) سے گریز کرنے کی کوشش میں اُس نے روحانی جوہروں کی کثرت کو تسلیم کیا اور اس کے علاوہ کائناتی ذہن ”خدا“ کو بھی موجود قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ تصورات تو انکی طور پر (Potentially) صرف خدا کے ذہن میں لیکن واقعی طور پر انسانی ذہن میں ہوتے ہیں۔ بعد میں اُس نے نو فلاطینیوں سے ملتا جلتا معروضی عینیت پسندی والا نکتہ نظر اختیار کر لیا اور خدا کے ذہن میں تصورات کی ازلی موجودگی کا قائل ہو گیا۔ الٰہی ادراک پرستی اور مادیت پسندی کو مسترد کرنے کی کوشش میں اُس نے اس نظریے سے انکار کیا کہ مادہ داخلی اقتصادات سے لبریز اور علم کی جستجو میں بے کار ہے۔ ماوے پر تنقید کی بنیاد عینیت پرستانہ اسمیت (Nominalism) پر تھی۔ برکلی نے لاک کا بنیادی اور ثانوی اوصاف کا نظریہ مسترد کیا اور کہا کہ تمام اوصاف موضوعی ہیں۔ دنیا کا بحیثیت مجموعی ادراک کرنے میں سائنس کی اہمیت سے انکار کرتے ہوئے اُس نے سائنس دان کے کام کو فطرت کے مصنف کی زبان کو سمجھنے کی کوشش قرار دیا۔ اُس نے انہی بنیادوں پر نیوٹن کے نظریہ مطلق مکان (Space) کو مسترد کیا اور نظریہ کشش ثقل کو تنقید کا نشانہ بنایا، کیونکہ وہ صرف روحانی جوہر کو فعال سمجھتا ہے۔

برکلی کے فلسفہ کو درحقیقت کسی بھی دور کے فیشن کے مطابق نئی صورت دی جاسکتی ہے۔ آسٹریائی ماہر طبیعیات اور فلسفی ارنسٹ مایج سے شروع ہوئے اور آئن سٹائن تک پہنچنے والی جدید سائنس نے خود ثابت کیا کہ وہ احمق نہیں تھا۔ اُسے احمق سمجھنے والوں نے شاید اس اقتباس پر توجہ نہیں دی: ”واحد چیز جس کے وجود سے ہم انکار کرتے ہیں۔۔۔ مادی یا عارضی نوعیت کا جوہر۔۔۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ بات چیزوں کی حقیقت سے توجہ ہٹا دیتی ہے تو وہ نا فہم ہے۔۔۔ ہم فطرت میں کسی ایک چیز سے بھی محروم نہیں ہیں۔“ لہذا برکلی کے کہنا کا مقصد تھا کہ ہم حقیقت میں محسوس کرتے، دیکھتے، سنتے، دوسرے اور خوشی مناتے نہیں ہیں۔

برکلی کا فلسفہ کافی مشہور ہو گیا تھا، لیکن انگلینڈ میں چند ایک افراد نے ہی اُس دور میں اسے سنجیدگی سے لیا۔ بنیاد طور پر یہ اُس وقت کے غالب سائنسی نقطہ نظر کے خلاف رد عمل تھا۔ تعلیم یافتہ لوگوں کی اکثریت کا نکتہ نظر تھا کہ دنیا ایٹموں پر مشتمل ہے جنہیں خدا نے مشینی انداز میں چلایا۔ مادے کی ”بنیادی“ خصوصیات اس کا وزن، شکل اور حرکت تھیں اور یہ مادے میں خلقی طور پر موجود تھیں۔ ثانوی خصوصیات یعنی ذائقہ رنگ وغیرہ کا تعلق مادے کے بجائے ہمارے اپنے ساتھ تھا۔

فرانسیسی روشن خیالی کے ارکان مثلاً ولیمز نے لاک کے نظریات کو غیر تنقیدی انداز میں اخذ کر لیا۔ برکلی نے فہم عامہ کی بنیادوں پر ان کے خلاف حملہ کیا۔ درحقیقت برکلی نے چیزوں کے حقیقی اور قابل ادراک روپ میں اختلاف کا مسئلہ حل کرنے کے لیے چیزوں کے وجود کو ہی ماننے سے انکار کر دیا۔ اُس نے کہا، ”پہلے ہم نے گرد اُڑائی اور پھر کچھ نظر نہ آنے کی شکایت کرنے لگے۔“ اُس نے محض یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا کائنات اور اُس کی تمام چیزیں ایک ذہن کے بغیر موجود ہو سکتی ہیں؟ وہ اس سوال کو منطقی انجام تک لے گیا۔ دراصل برکلی کہہ رہا تھا کہ قابل ادراک ہونا ہی موجود ہونا ہے۔

انیسویں صدی کے بعد سے برکلی کے فلسفہ کو دوبارہ زندہ کرنے کی متعدد کوششیں ہوئیں اور متعدد عینیت پسند مکتبہ ہائے فکر نے اُس سے تصورات مستعار لیے، مثلاً نتائجیت (Pragmatism) کے حامیوں نے۔



دولتیر

پیدائش: 21 نومبر 1694 عیسوی
وفات: 30 مئی 1778 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: ”کاندید“

دولتیر

فرانسیسی مصنف اور فلسفی دولتیر کا اصل نام فرانسواز ماری Arouet تھا۔ وہ روشن خیالی کے سرکردہ فلسفیوں میں شامل ہے۔ وہ 21 نومبر 1694ء کو ایک نوٹری کے گھر پیدا ہوا اور کالج لوئس لاگرانڈے میں یسوعیوں کے پاس تعلیم حاصل کی۔ دولتیر نے بہت شروع میں ہی ادب کو بطور کیریئر اپنالیا۔ وہ ارسٹو کرینک حلقوں میں سرگرم ہوا اور جلد ہی پیرس کے سلیونوں میں اپنی ذہانت اور بزلہ بخی کی وجہ سے شہرت حاصل کر لی۔ متعدد تحریروں، اور بالخصوص نائب السلطنت فلپ دوم پر سنگین جرائم کا الزام عائد کرنے کے باعث اُسے باسٹیلے میں قید کیا گیا۔ گیارہ ماہ کی اس قید کے دوران دولتیر نے اپنی پہلی ٹریجڈی ”ایڈیپس“ (جس کی بنیاد قدیم یونانی ڈرامہ نگار سوفوکلیز کے ”Oedipus Tyrannus“ پر تھی) اور فرانس کے ہنری پنجم پر ایک رزمیہ نظم لکھنا شروع کی۔ ”ایڈیپس“ کو پہلی بار تھئیٹر فرانسواز میں 1718ء میں پیش کیا گیا اور بہت مقبول ہوا۔ دولتیر نے اپنی پہلی فلسفیانہ نظم ”For and Against“ میں اپنے عیسائیت مخالف نظریات اور استدلالیت پسند، توحیدی مسلک دونوں کا فصیح انداز میں اظہار کیا۔

ایک ممتاز فرانسیسی گھرانے کے ساتھ جھگڑے کے نتیجے میں دولتیر کو دوسری بار باسٹیلے میں قید کاٹا پڑی۔ دو ہفتے بعد اُسے اس وعدے پر رہا کیا گیا کہ وہ فرانس چھوڑ کر انگلینڈ چلا جائے گا۔ اُس نے دو سال لندن میں گزارے۔ اس دوران انگلش زبان میں مہارت حاصل کی اور برطانوی قارئین کو اپنی ”Poem of the League“ کے لیے تیار کرنے کی غرض سے انگریزی میں دو شاندار مضامین لکھے: ایک رزمیہ شاعری اور دوسرا فرانس میں سول جنگوں کی تاریخ پر۔ فرانس کی کیتھولک، امرا شاہی حکومت ”Poem of the League“ کا اضافہ شدہ ایڈیشن کئی برس تک شائع نہ ہونے دیا، لیکن یہ کتاب ”The Henriad“ کے نئے عنوان سے شائع ہوئی۔ آخر کار حکومت نے 1728ء میں نظم کی اشاعت کی اجازت دے دی۔ مذہبی بردباری کے دفاع میں اس تصنیف کو غیر متوقع اور غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ نہ صرف دولتیر کے وطن فرانس بلکہ یورپ بھر کے قارئین نے اسے بہت پسند کیا۔

دولتیر 1728ء میں واپس فرانس آیا۔ آئندہ چار برس کے دوران وہ پیرس میں مقیم رہا اور اپنا زیادہ تر وقت ادبی سرگرمیوں میں گزارا۔ اس دور کی اہم تصنیف ”دی فلاسفیکل لیٹرز“ (1734ء) تھی۔ اس کتاب میں فرانس کے سیاسی اور کلیسائی اداروں پر وار کیا گیا اور جلد ہی دولتیر نے خود کو حکام کے ساتھ تنازعہ کی حالت میں پایا۔ اُسے ایک بار پھر پیرس چھوڑنا پڑا۔ اُس نے لورین کی خود مختاری ڈچی میں پناہ لی۔

ڈچی (Chateau de Cirey) میں مارکوز ڈوچیٹ لیٹ (Chatelet) کے ساتھ دوستی کا دور شدید ادبی

”عقیدہ اس وقت یقین کرنے کا نام ہے جب منطق یقین دلانے کی اہل نہ رہے۔“

دولتیر

فعالیات سے بھر پور تھا۔ اُس نے متعدد ڈراموں کے علاوہ "Elements of the Philosophy of Newton" طعنے اور ہلکی پھلکی نظمیں بھی لکھیں۔

Cirey میں ولیمیر کا قیام متواتر نہیں رہا۔ وہ اکثر پیرس اور ویسٹز جاتا جہاں لوئی XV کی مشہور محبوبہ مارکوس ڈی پومپاڈور کے اثرات کی بدولت وہ دربار میں ایک پسندیدہ شخص بن گیا۔ وہ فرانس میں تعینات کیا گیا اولین تاریخ نگار تھا۔ آخر کار 1746ء میں وہ فرانسیسی اکیڈمی میں منتخب ہوا۔ اُس کی "Poem de Fontenoy" (جس میں آسٹریا کی جانشینی کی جنگ کے دوران ایک لڑائی میں انگریزوں پر فرانسیسیوں کی ایک فتح کے متعلق بتایا گیا) اور "Le triomphe de Trojan" کے دربار کے ساتھ تعلق کا نتیجہ تھا۔

1749ء میں مادام ڈیچیلیٹ کی وفات کے بعد آخر کار ولیمیر نے پروشیا کے فریڈرک دوم کی دعوت پر پروشیا کی دربار میں مستقل طور پر رہنا قبول کر لیا۔ 1750ء میں برلن گیا لیکن دو سال سے زائد عرصہ وہاں نہ رہا کیونکہ اُس کی بڑی سخی نے بادشاہ کو طش دلا دیا تھا۔ برلن میں ہی اُس نے لوئی XIV کے دور حکومت (1638ء تا 1715ء) پر ایک تاریخی مقالہ مکمل کیا۔

ولیمیر نے کچھ برس تک خانہ بدوشی کی زندگی گزار دی، لیکن انجام کار 1758ء میں Ferney کو مسکن بنالیا جہاں اپنی زندگی کے بقیہ 20 برس گزارے۔ برلن سے واپسی اور فرنی میں قیام کے درمیانی عرصے میں اُس نے "اقوام کی عادات و اطوار اور تاریخ پر مضمون" (1756ء) لکھا۔ انسانی ترقی پر اس مطالعاتی تحریر میں وہ مافوق الفطرت پسندی کی توثیق اور مذہب و مذہبی طبقے کی تردید کرتا ہے، البتہ واحد خدا پر اپنا ایمان بھی واضح کر دیا۔

فرنی میں مقیم ہونے کے بعد ولیمیر نے متعدد فلسفیانہ نظمیں اور کئی جویہ اور فلسفیانہ ناول لکھے: "مثلاً کاندید" (1759ء)۔ اپنے نئے مسکن میں خود کو محفوظ محسوس کرتے ہوئے ولیمیر نے سینکڑوں جویہ و طعنے اشعار لکھے۔ ایذا دہی سے خوف زدہ لوگوں کو ولیمیر کی صورت میں ایک فصیح و بلیغ اور زبردست محافظ مل گیا۔ اُس نے عیسائیت کی جگہ وحدانیت کو دی جو ایک خالصتاً منطقی مذہب تھا۔ "کاندید" میں وہ دنیا میں شر کے مسئلے کا تجزیہ کرتا ہے۔ یہ ناول مذہب کے نام پر دنیا میں پیدا کردہ مصائب کا عکاس ہے۔ وہ 30 مئی 1778ء کو پیرس میں فوت ہو گیا۔

ولیمیر نے ڈیمن دیر کو انساٹیکو پیڈیا مرتب کرنے میں مدد دی۔ وہ ایک توحید پرست تھا اور اُس نے خدا کا وجود بطور "ازلی محرک" تسلیم کیا۔ فطرت کی حرکت ازلی قوانین پر عمل پیرا ہے لیکن خدا کو اس حرکت سے الگ نہیں کیا جاسکتا؛ اُس کا خدا کوئی خصوصی جوہر نہیں بلکہ خود فطرت میں خلقی طور پر موجود اصول حرکت ہے۔ درحقیقت ولیمیر نے خدا کو فطرت کے ساتھ شناخت کیا۔ اُس نے ثنائیت (Dualism) پر تنقید کی اور روح کو ایک خصوصی قسم کا جوہر ماننے کے تصور کو مسترد کیا۔ اُس کے مطابق شعور مادے کی ایک خاصیت ہے جو صرف زندہ اجسام میں خلقی ہے، البتہ اس درست فقیہ کو ثابت کرنے کے لیے اُس نے یہ الہیاتی دلیل دی کہ خدا نے مادے کو سوچنے کی صلاحیت سے متصف کیا۔

ولیمیر سترہویں صدی کی الہیاتی مابعد الطبیعات کے برعکس فطرت کی سائنسی بنیادوں پر تفتیش و تحقیق پر اصرار کرتا

ہے۔ روح اور خلقی خیالات کی کارٹیسی تعلیمات کو مسترد کرتے ہوئے اُس نے مشاہدے اور تجربے کو علم کا منبع قرار دیا اور لاک والی مادیت کا پرچار کیا۔ سیکھنے یا تعلیم کا مقصد معروضی علت (مسیبیت) یا Causality کا مطالعہ کرنا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اُس نے "مطلق علتوں" کے وجود کو بھی مانا اور کہا کہ تجربہ "اعلیٰ ترین استدلال" اور کائنات کے "معمار" کے ممکنہ وجود کی جانب اشارہ کرتا ہے۔

ولیمیر کے سماجی سیاسی خیالات واضح طور پر جاگیرداری مخالف تھے۔ وہ جاگیرداری کے خلاف لڑا، قانون کی نظروں میں سب کے برابر ہونے کا پرچار کیا اور جائیداد پر ٹیکس لگانے، آزادی اظہار و غیرہ کا مطالبہ کیا۔ لیکن اُس نے نجی ملکیت پر تنقید کو اس بنیاد پر مسترد کیا کہ معاشرے کا امیر اور غریب کے درمیان منقسم رہنا ناگزیر ہے۔ اُس کے مطابق ریاست کی موزوں ترین صورت ایک آئینی امرائشی تھی جس کا حکمران روشن خیال ہونا ضروری تھا۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں وہ جمہوریہ کو ریاست کی بہترین صورت خیال کرنے لگا۔

اپنی تاریخی تحریروں میں ولیمیر نے معاشرے کے ارتقا کے بارے میں بائبل اور مسیحی نقطہ نگاہ کو تنقید کا نشانہ بنایا اور انسانی تاریخ کی ایک تصویر پیش کی۔ "فلسفہ تاریخ" (یہ اصطلاح اُس کی ایجاد ہے) کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ معاشرہ منشاءً ایزدی سے جدا گانہ طور پر ترقی کرتا ہے۔ لیکن اُس نے تاریخی تبدیلی کو تصوراتی لحاظ سے بیان کیا، مثلاً یہ کہ خیالات میں تبدیلیاں تاریخی تبدیلیوں کی وجہ بنتی ہیں۔ مذہبی تعصبات اور کٹریٹ کے خلاف ولیمیر کی جدوجہد بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اُس نے مسیحیت کو اپنے طنز کا مرکزی نشانہ بنایا اور کیتھولک کلیسیا کو ترقی کا دشمن قرار دیا۔

ان سب باتوں کے باوجود وہ اتحاد پرستی کو قبول نہ کر پایا۔ خدا کے کسی اوتار کے امکان کو مسترد کرتے ہوئے بھی اُس نے کہا کہ ایک انتقام پروردیوتا کا تصور عوام میں قائم رکھنا چاہیے۔ ولیمیر کے نکتہ نظر میں طبقاتی حدود اس نکتہ نظر کی وجہ ہیں۔



ڈیوڈ ہیوم

پیدائش: 7 مئی 1711 عیسوی
 وفات: 25 اگست 1776 عیسوی
 ملک: سکاٹ لینڈ
 اہم کام: ”انسانی فطرت کے بارے میں“

ڈیوڈ ہیوم

کائنات مورخ اور فلسفی ڈیوڈ ہیوم نے دو مکاتب یعنی تفکیکیت اور تجربیت کو متاثر کیا۔ وہ 7 مئی 1711ء کو ایڈنبرگ میں پیدا ہوا۔ اُس نے پہلے گھر میں اور پھر ایڈنبرگ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور 12 سال کی عمر میں میٹرک کر لیا۔ اُس کی صحت کافی خراب تھی۔ وہ برسٹول کے ایک بزنس ہاؤس میں کچھ عرصہ کام کرنے کے بعد فرانس چلا گیا۔

1734ء سے 1737ء تک ہیوم قیاسی (Speculative) فلسفہ کے مسائل میں منہمک رہا اور اسی عرصہ کے دوران اپنا اہم ترین فلسفیانہ مقالہ ”انسانی فطرت کے بارے میں“ لکھا جو اُس کی فکر کا جوہر پیش کرتا ہے۔ اہمیت کے باوجود اس کام کو لوگوں نے نظر انداز کر دیا اور خود ہیوم نے بھی اسے ”مردہ بچہ“ قرار دیا۔ اُس کی بعد کی تحریریں نسبتاً آسان فہم مضمون یا ڈائلاگ کی صورت میں تھیں جنہیں اُس کے دور میں مقبولیت حاصل ہوئی۔

مقالے کی اشاعت کے بعد ہیوم بیروک شار میں اپنی خاندانی جاگیر پر واپس آ گیا؛ وہاں اُس نے اخلاقیات اور سیاسی معیشت کے مسائل پر توجہ دی اور سلسلہ وار مضامین لکھے جنہیں فوری کامیابی ملی۔ وہ ایڈنبرگ یونیورسٹی میں بطور معلم ملازمت حاصل کرنے میں ناکام رہا جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ اُسے ایک مذہبی مشکل خیال کیا جاتا تھا۔ اُس کے ”انسانی تفہیم کے بارے میں فلسفیانہ مضامین“ 1748ء میں منظر عام آئے۔ یہ کتاب اصل میں مقالے کا ہی مجموعہ تھی۔

1751ء میں ہیوم نے ایڈنبرگ میں رہائش اختیار کر لی۔ 1752ء میں اُس کی ”سیاسی نصاب“ شائع ہوئی اور اگلے برس ایڈنبرگ میں ہی ایڈوکیٹس لائبریری کا لائبریرین بنا۔ یہاں بارہ سالہ قیام کے دوران اُس نے ہسٹری آف انگلینڈ (جلدیں) پر کام کیا۔ 1752ء سے 1765ء تک وہ پیرس میں برطانوی سفیر کا سیکرٹری رہا اور روس کا دوست بنا۔ وہ روس کو واپس انگلینڈ لایا۔ تاہم، تادمی کارروائی کے خوف میں ہتلاہ روس نے اُسے اپنے خلاف سازش میں ملوث قرار دیا اور دونوں کی دوستی ختم ہو گئی۔ ہیوم 25 اگست 1776ء کو ایڈنبرگ میں فوت ہو گیا۔

ہیوم کے فلسفیانہ نکتہ نظر پر برطانوی فلسفیوں جان لاک اور جارج برکلی کے اثرات واضح ہیں۔ ہیوم اور برکلی دونوں نے منطق (یا استدلال) اور حیات کے درمیان فرق کیا۔ تاہم، ہیوم ایک قدم آگے بڑھا اور ثابت کرنے کی کوشش کی کہ منطق اور منطقی آرائش ممتاز احساسات یا تجربات کی روایتی ربطگیاں ہیں۔

ہیوم کے مطابق علم کا مقصد ہستی کی تفہیم نہیں بلکہ عملی زندگی میں رہنمائی کرنے کی قابلیت ہے۔ اُس کی نظر میں مستند علم کا واحد موضوع ریاضی ہے۔ مطالعہ کے دیگر تمام معروضات کا تعلق ایسے امور سے ہے جنہیں منطقی طور پر ثابت نہیں کیا جاسکتا اور جنہیں صرف تجربے سے مستند کرنا ہی ممکن ہے۔ وجود کے بارے میں تمام آرا کا ماخذ بھی تجربہ ہے جسے عینیت پسند

”خوب صورتی چیزوں کا خاصہ نہیں۔ یہ صرف ان کو غور و فکر کرنے والے ذہن میں موجود ہوتی ہے۔“

ہیوم

حوالے سے سمجھنا چاہیے۔ اُس کی نظر میں حقیقت محض ”تاثرات“ (Impressions) کا ایک دھارا ہے جس کی علیٰ غیر معلوم اور ناقابل معلوم ہیں۔ اُس نے معروضی دنیا کی ہستی یا عدم وجود کے مسئلے کے ناقابل حل پایا۔ تجربے کے ذریعے قائم کردہ اساسی تعلقات میں سے ایک علت اور معلول کا تعلق ہے۔ اسے بصیرت اور مذہبی تجزیے اور ثبوت کے ذریعہ مستند کیا جاسکتا ہے۔ اگر ایک مظہر دوسرے سے پہلے ہو تو یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اول الذکر علت اور موخر الذکر معلول ہے۔ حتیٰ کہ زمان میں واقعات کی اکثر تکرار بھی اُس حقیقت کا علم نہیں دیتی جس کے تحت ایک چیز دوسری کو پیدا کرتی ہے۔ تاہم، لوگ ماضی کی کسی مخصوص چیز کے طرز عمل سے مستقبل کی بھی ویسی ہی چیزوں کے متعلق نتائج اخذ کرنے پر مائل ہیں۔ وہ محض عادت کے زیر اثر اس قسم کا استنباط (Inference) کرتے ہیں۔ چنانچہ ہیوم نے علیت (Causality) کے معروضی کردار سے انکار کیا۔ اُس کے مطابق ہمارے تاثرات کا دھارا مطلق طور پر بے ربط نہیں: کچھ چیزیں ہمیں روشن، بین اور مستحکم نظر آتی ہیں، اور عملی زندگی کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔ بس اتنا سمجھنا لازمی ہے کہ تین کا منبع نظری (تھیوریٹیکل) علم نہیں بلکہ ایمان ہے۔

اخلاقیات کے شعبے میں ہیوم نے افادیت (Utilitarianism) کا نظریہ تشکیل دیا اور افادیت کو اخلاقیات کی کسوٹی قرار دیا۔ اُس کے خیال میں درست اور غلط کا تصور منطقی نہیں بلکہ آپ کی اپنی مسرت کے حوالے سے اُبھرتا ہے۔ اعلیٰ ترین اخلاقی اچھائی درد مندی اور معاشرے کی عمومی بہبود کے لیے بے لوث خدمت ہے۔ یہ نیکی انفرادی مسرت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ مذہبی فلسفہ میں اُس نے خود بس یہ تسلیم کرنے تک ہی محدود رکھا کہ کائنات میں ترتیب کی علیت منطق کے ساتھ کچھ شبابہت رکھتی ہیں، لیکن خدا پر یقین کے تمام دینیاتی اور فلسفیانہ عقائد کو مسترد کر دیا۔ تاریخی تجربے پر بات کرتے ہوئے اُس نے اخلاقیات اور رسول زندگی پر مذہب کے بد اثرات کو تسلیم کیا۔ وہ بطور مورخ جنگوں اور ریاستی کارروائیوں کو زمانی ترتیب میں بیان کر دینے کی بجائے اُن معاشی اور عقلی قوتوں کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے جنہوں نے اُس کے ملک کی تاریخ میں اہم کردار ادا کیا۔ اُس کی ”ہسٹری آف انگلینڈ“ کو کئی برس تک ایک کلاسیک کا درجہ حاصل رہا۔

ہیوم کی تفکیریت بورژوازی کے افادیت پسندانہ اور منطقی نظریہ دنیا کی نظری بنیاد بن گئی۔ اُس کی معاشی تھیوری نے سکائٹ فلسفی اور معیشت دان ایڈم سمٹھ پر اثرات مرتب کیے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ امارت کا دار و مدار دولت پر نہیں بلکہ اشیاء پر ہے۔ اُس نے معاشیات پر سماجی حالات کے اثرات کو تسلیم کیا۔ اُس کی لا اوریت (Agnosticism) نے ہم عصر عینیت پر گہرے اثرات ڈالے۔ یہ نو مثبتیت (Neo-Positivism) کے مرکزی نظریاتی ماخذوں میں سے ایک بن گئی۔



ڈاں ڈا کس روسو

پیدائش: 28 جون 1712ء
وفات: 2 جولائی 1778ء
ملک: فرانس
اہم کام: ”معادہ عمرانی“

ژاں ژاکس روسو

فرانسیسی فلسفی، مصنف اور سیاسی نظریہ ساز ژاں ژاکس روسو عہد روشن خیالی کے نہایت فصیح اللسان اہل قلم میں سے ایک ہے۔ وہ جدید فلسفیوں کے درمیان سب سے کم اکیڈمک اور متعدد حوالوں سے موثر ترین تھا۔ اُس کی فکر عہد استدلال کے اختتام کی عکاس ہے۔ اُس نے سیاسی اور اخلاقی سوچ کو نئی راہوں پر ڈالا اور فنون لطیفہ کے ذوق پر اثرات مرتب کیے۔ روسو 28 جون 1712ء کو جنیوا میں پیدا ہوا اور خالہ کے پاس پرورش پائی کیونکہ ماں زوجگی کے دوران ہی مر گئی تھی۔ 13 برس کی عمر میں اُس نے ایک نبت کار کے پاس کام سیکھنا شروع کیا، لیکن تین سال بعد بھاگ گیا اور ایک دولت مندہ مخیر خاتون مادام لوازے ڈی وارنز کا سیکرٹری اور مصاحب بنا۔ 1742ء میں وہ پیرس گیا اور موسیقی کے استاد کی حیثیت میں روزی کمانے لگا۔ اُس نے سیاسی سیکرٹری کے طور پر بھی کام کیا۔ فرانسیسی فلسفی ڈنيس دیدرو کے ساتھ اُس کی گہری دوستی ہو گئی اور جس نے اُسے فرانسیسی انسائیکلو پیڈیا کے لیے موسیقی پر مضامین لکھنے کو کہا۔ روسو نے میوزک کے ساتھ ساتھ اپنا ایک ادبیرا ”مکار آدمی“ (1752ء) بھی لکھا۔ اُسے دربار میں اس قدر پسند کیا جانے لگا کہ ایک فیشن ایبل موسیقار کے طور پر آسان زندگی گزار سکتا تھا، لیکن شاید اپنے کیلونٹ خون کے زیر اثر اُس نے اس طرح کی دنیاوی شہرت کو مسترد کر دیا۔ درحقیقت 37 برس کی عمر میں وہ ”بصیرت“ حاصل کر چکا تھا۔ اپنی کتاب ”اعترافات“ میں وہ بتاتا ہے کہ ”ایک خوفناک جھماکے“ کے ساتھ اُس کے ذہن میں خیال آیا کہ جدید ترقی نے انسان کو بہتر بنانے کی بجائے بگاڑ دیا ہے۔ اُس نے اسی بصیرت کی پیروی میں اپنا پہلا اہم مضمون ”A Discourse on Science and Arts“ (1750ء) لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ کرہ ارض پر انسانی زندگی کی تاریخ انحطاط کی تاریخ ہے۔ یہ تحریر اُس کی آئندہ تمام تحریروں کی پیش بندی کرتی ہے۔ وہ زندگی بھر بار بار یہ خیال پیش کرتا رہا کہ انسان فطرتاً اچھا ہے لیکن معاشرے اور تہذیب نے اُسے خراب کر دیا۔ اُس کی مراد یہ نہیں کہ معاشرہ اور تہذیب خلفی طور پر بری ہیں، بلکہ ان دونوں نے غلط روش اختیار کر لی اور پیچیدہ ہونے کے ساتھ ساتھ نقصان دہ ثابت ہوتی گئیں۔ اُس سے پہلے کئی رومن کیتھولک مصنفین بھی قرون وسطیٰ کے بعد یورپی ثقافت کے اختیار کردہ رجحان سے نفرت کا اظہار کر چکے تھے۔

موسیقی میں روسو کی حیثیت ایک نجات دہندہ ایسی تھی۔ اُس نے موسیقی میں آزادی پر زور دیا اور کہا کہ اطالوی موسیقاروں کی پیروی کرنی چاہیے۔ اس کام میں اُسے Rameau کی نسبت زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ اُس نے لوگوں کے رویے بدل کر رکھ دیے۔ اپنے ادبیرا ”The Village Sage“ کی کامیابی کے باوجود روسو نے محسوس کیا کہ وہ تھمڑ کے لیے کام جاری نہیں رکھ سکتا، اور اپنی تمام توانائیاں ادب اور فلسفہ میں لگانے کا فیصلہ کر لیا۔

”آزاد لوگ یہ مقولہ یاد رکھتے ہیں کہ آزادی حاصل کرنا ممکن ہے لیکن یہ ایک بار کھو جائے تو کبھی واپس نہیں ملتی۔“

روسو

جنیوا میں گزارے ہوئے بچپن کے دوران حاصل کردہ کیلونٹ تعلیمات اپنا رنگ دکھانے لگیں۔ اُس نے کیتھولک ازم کو مسترد کیا۔ اور پروفیسنٹ کلیسیا میں دوبارہ شمولیت اختیار کرنا چاہی۔ دریں اثنا اُسے ایک محبوبہ بھی مل گئی تھی: ایک اُن پڑھ دھو بن تھریس۔ وہ اُس لڑکی کو اپنے ساتھ جنیوا لے آیا، مگر کیلونٹ برادری میں داخلے کی راہ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہوئی۔ اُس کی ادبی شہرت نے اُسے ثقافت کے امین شہر کے لیے قابل قبول بنا دیا تھا۔ اسی زمانے میں روسو نے اپنا دوسرا مضمون "Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind" (1755ء) لکھا۔ وہ اس مضمون میں دو قسم کی نابرابریوں کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ فطری اور مصنوعی۔ پہلی نابرابری کا ماخذ طاقت، ذہانت وغیرہ ہیں۔ جبکہ دوسری نابرابری معاشرہ کے دساتیر کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ موخر الذکر قسم کی نابرابری ہی اُس کا اصل موضوع ہے۔

موزوں "سائنسی تفتیشی طریقہ کار اختیار کرتے ہوئے وہ کرۂ ارض پر انسانی زندگی کے اولین ادوار کی وضاحت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ اصل انسان ایک سماجی وجود نہیں بلکہ ایک تنہا رہنے والی ہستی تھا۔ اس حد تک وہ ہوبز کے تصور فطرت سے مطابقت رکھتا ہے۔ یا سیت پسندانہ انگلش نظریے کے برعکس روسو نے کہا کہ اصل انسان صحت مند، توانا، سرور، اچھا اور آزاد تھا۔ انسان میں برائیاں اُس وقت پیدا ہوئیں جب معاشرہ نے تشکیل پائی۔

یوں روسو نے فطرت کو بری کرتے ہوئے معاشرے کو برائیوں کا ماخذ قرار دیا۔ اُس کے مطابق برائیوں کو جنم دینے والے جذبات فطری حالت میں مشکل ہی موجود ہیں۔ معاشرہ کا آغاز اُس وقت ہوا جب انسانوں نے اپنے لیے اولین جمہوریت بنائے اور یوں مردوں اور عورتوں کے ایک ساتھ رہنے کی صورت بنی۔ یوں خاندان اور بڑوسی کا تصور پیدا ہوا۔ یہ نوخیز معاشرہ انسانی تاریخ کا عہد زریں تھا۔ بڑوسی آپس میں صلاحیتوں اور کارناموں کا موازنہ کرنے لگے اور نابرابری کی جانب پہلا قدم اٹھا۔ انسان نے احترام اور ادب کا تقاضا کیا؛ اُن کی معصوم محبت ذات فخر میں بدل گئی کیونکہ ہر انسان کسی دوسرے جیسا بننے کا خواہش مند تھا۔

ملکیت کے آغاز نے نابرابری کی جانب ایک قدم مزید آگے بڑھایا کیونکہ اب جائیداد کو تحفظ دینے کے لیے قانون اور حکومت کا قیام لازمی ہو گیا۔ وہ ملکیت کے "مہلک" تصور پر گریہ کرتے ہوئے اُس دور کا ذکر کرتا ہے کہ جب زمین کسی کی بھی نہیں تھی۔ بعد میں مارکس اور لینن جیسے انقلابیوں کو روسو کے اس نکتہ نظر سے تحریک ملی، لیکن خود روسو کا ہرگز یہ خیال نہیں تھا کہ ماضی کے دساتیر کو کسی بھی طرح غیر موثر اور منسوخ کیا جاسکتا ہے؛ کسی عہد زریں کی جانب واپسی کا کوئی خواب اُس کے ہاں نہیں ملتا۔

انفلاطون کی طرح روسو کا یہی خیال تھا کہ منصفانہ معاشرہ وہ ہے جس میں ہر کسی کو اپنا درست مقام ملے۔ لہذا اُس نے "معاہدہ عمرانی" (دی سوشل کنٹریکٹ، 1762ء) لکھی اور کہا کہ انسان مستقبل میں اپنی آزادی کو بحال کر سکتے ہیں۔ اُس نے جنیوا کو ہی ماڈل بنایا۔ وہ جنیوا جس کا تصور کیلون نے کیا تھا۔

معاہدہ عمرانی کا آغاز اس پُر جوش جملے سے ہوتا ہے، "انسان آزاد پیدا ہوا، لیکن وہ ہر کہیں پاب زنجیر ہے۔" روسو کہتا

ہے کہ انسان کو زنجیروں کی ضرورت نہیں۔ اگر ایک مہذب معاشرے یا ریاست کی بنیاد حقیقی معاہدہ عمرانی پر رکھی جاسکتی تو انسانوں کو اپنی خود مختاری کے بدلے میں ایک بہتر قسم کی آزادی ملے گی۔ یعنی حقیقی سیاسی یا جمہوریاتی آزادی۔ اس قسم کی آزادی کا راز خود پر لاگو کردہ قانون کی اطاعت میں پوشیدہ۔

اگرچہ روسو نے انفرادی آزادی کے لیے اور کلیسیا ریاست کی مطلق العنانیت کے خلاف مغربی یورپ کی تحریک میں بھرپور حصہ ڈالا، مگر اُس کا ریاست کو لوگوں کے مجرد ارادے کی تجسیم سمجھنے کے تصور اور سیاسی و مذہبی ضوابط کے سختی سے نفاذ پر اصرار کو کچھ مورخین نے استبدادی آئیڈیالوجی کا منبع قرار دیا۔ روسو کے نظریے تعلیم نے بچوں کی پرورش کے ایسے طریقوں کی جانب مائل کیا جن میں نفسیاتی پہلو غالب تھا، اور جرمن معلم فریڈرک فروبیل، سوئس ماہر تعلیم جوہان ہاسٹرک اور جدید تعلیم کے دیگر معماروں پر اثرات مرتب کیے۔ ارسطو کی تحریروں نے انیسویں صدی کی ابتدا میں ادب و فلسفہ میں رومانسٹم پر بھی عمیق اثر ڈالا۔ بیسویں صدی کے نفسیاتی ادب، نظریہ تحلیل نفسی اور وجودیت پر بھی اُس کی چھاپ ہے۔ آزاد ارادے پر اصرار، ازلی گناہ کے عقیدے سے انکار اور تجربے کے بجائے تجربے کے لیے حصول علم کی حمایت نے بعد میں آنے والے مفکرین کے ذہن میں جگہ پائی۔



ژان بپتیسٲ لمارک

پیدائش: 5 اکتوبر 1713 عیسوی
وفات: 1784 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: ”دی انسائیکلو پیڈیا“

ڈینس ویدرو

فرانسیسی انسائیکلو پیڈسٹ اور فلسفی ڈینس ویدرو نے ناول، مضامین، ڈرامے اور فنِ وادب پر تنقید لکھی۔ اُس نے اور ولٹیئر نے معاصر سماجی فکر پر گہرے اثرات ڈالے۔ ڈینس ویدرو 5 اکتوبر 1713ء کو Langres کے مقام پر پیدا ہوا اور یسوعیوں کے پاس تعلیم حاصل کی۔ وہ 1734ء میں پیرس گیا اور ایک نئے اتالیق کے پاس دس برس تک پڑھتا رہا۔ اُس کا پہلا مجیدہ کام "Pensees Philosophiques" (1746ء) جعلی نام سے شائع ہوا جس میں اپنا توحیدی (deist) فلسفہ بیان کیا۔ 1747ء میں اُسے افرانیم جیمبرز کے انگلش "سائیکلو پیڈیا" کا فرانسیسی ترجمہ ایڈٹ کرنے کو کہا گیا۔ ویدرو نے ایک ریاضی دان جین لارونڈ کے ساتھ مل کر اس پروجیکٹ کو ایک وسیع، نئے اور 35 جلدوں پر مشتمل "انسائیکلو پیڈیا" میں بدل دیا۔

اپنے دور کے مشہور ترین اہل قلم (بشمول ولٹیئر اور مونٹیسکیو) کے ساتھ مل کر تفکیریت پسند اور استدلالی ویدرو نے انسائیکلو پیڈیا کو کلیسیائی حاکمیت اور توہمات، بنیاد پرستی، رجعت پسندی اور نیم جاگیردارانہ سماجی صورتوں کے خلاف بطور پرائیگنڈ استعمال کیا۔ نتیجتاً ویدرو اور اس کے ساتھ کلیسیائی اور شاہی مخالفت کا نشانہ بن گئے۔ 1759ء میں انسائیکلو پیڈیا کی پہلی دس جلدیں ضبط کرنے اور مزید کی اشاعت روک دینے کا حکم جاری ہوا۔ پھر بھی ویدرو نے باقی کی جلدوں پر کام جاری رکھا اور انہیں خفیہ طور پر چھپوا بھی دیا۔ 17 جلدیں 1765ء میں مکمل ہوئیں۔

ویدرو نے خدا پرستی اور اخلاقی عینیت سے جلد ہی پیچھا چھڑا لیا اور مادیت و وحدیت کی جانب راغب ہوا۔ فطرت کے متعلق اپنے مشینی قسم کے مادیت پسندانہ نقطہ نظر میں اُس نے جدلیات کے کچھ عناصر بھی شامل کیے، مثلاً مادے اور حرکت کے درمیان تعلق، فطرت میں جاری عوامل کے ربط اور فطرت میں صورت کی ابدی تبدیلی۔ ویدرو نے مادے کی ہمہ گیر معقولیت (Sensibility) کے تصور سے نمٹتے ہوئے یہ وضاحت کرنیکی کوشش کی کہ کس طرح مادی ذرات کی مشینی انداز میں حرکت مخصوص محسوسات کو جنم دے سکتی ہے۔ اس نکتہ نظر کو ترقی دینے میں اُس نے نفیاتی سرگرمیوں کا ایک مادیت پسندانہ نظریہ پیش کیا، اور یوں ریفلکسز کے بارے میں آئندہ تعلیمات کی بنیاد بنی کر دی۔ اس کے مطابق انسان اور جانور محسوس کرنے اور یاد رکھنے کی اہلیت کے حامل آلات ہیں۔ وہ سوچ کی خودروی کے عینیت پسندانہ تصور کو مسترد کرتا ہے۔ تمام استدلال کا ماخذ فطرت میں ہے، اور ہم محض تجربے کے ذریعے معلوم مظاہر کو رجسٹر کرتے ہیں جن کے درمیان ایک لازمی یارمی تعلق ہے۔

ویدرو یہ تسلیم نہیں کرتا کہ ہمارے احساسات چیزوں کا عکس ہیں: احساسات اور اُن کی خارجی علتوں کے درمیان

”انسان اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا جب تک آخری بادشاہ کو آخری پادری کی انتزویوں سے پھانسی نہ دے دی جائے۔“

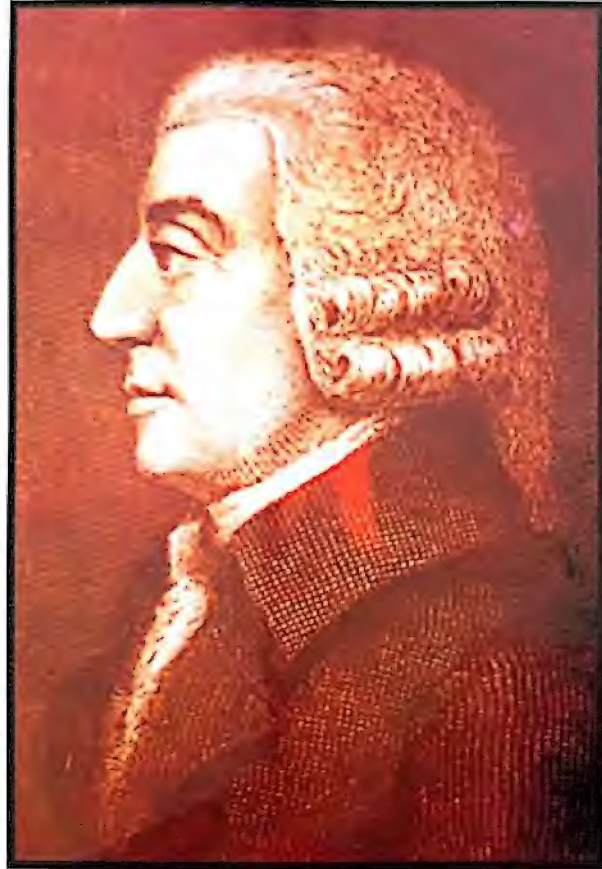
ڈینس ویدرو

مشابہت بالکل تصورات اور اُن کی تحریری صورت کی مشابہت جیسی ہے۔ اُس نے لاک کا اولین اور ثانوی خصوصیات کا نظریہ قبول کیا، لیکن زور دیا کہ ثانوی خصوصیات بھی معروضی ہیں۔ اُس نے فرانس بیکن کے اس عقیدے کو ترقی دی کہ تجربے سے حاصل ہونے والا علم محض سچائی کے ادراک کی خواہش کا نتیجہ نہیں، بلکہ اس کی وجہ انسان کی طاقت کو بڑھانا اور کامل بنانا ہے۔ یوں اُس نے سوچ اور تفہیم کی ترقی میں ٹیکنالوجی اور صنعت کے کردار کو اہمیت دی۔ اُس کے مطابق تجربہ اور مشاہدہ ادراک کے طریقے اور رہنما تھے۔ سوچ انہی کے ذریعے علم حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ وہ علم جو مکمل طور پر مستند تو نہیں لیکن نہایت قیاسی ضرور ہے۔

جاگیردارانہ مذہبی آئیڈیالوجی کا تذکرہ کرنے کی نیت سے ترتیب دی گئی انسائیکلو پیڈیا ویدرو کی شناخت بن گئی۔ مواد میں ترقی پسندانہ عنصر کی حامل انسائیکلو پیڈیا کا لہجہ عسکریت پسندانہ ہے۔ اس میں نئے نظریات کی اشاعت اور بے جا خیالات، تعصبات اور عقائد پر تنقید ساتھ ساتھ موجود ہے۔

دیدرو نے حقیقت پسندی کی ایک نئی جمالیات وضع کی اور خیر و خوب صورت کے اتحاد کا دفاع کیا؛ اُس نے اپنی جمالیات کے اصولوں کو اپنے ناولوں اور ڈراموں میں رچانے کی کوشش کی۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود دیدرو سماجی مظاہر کے متعلق اپنے خیالات میں عینیت پسندی رہا۔ جاگیردارانہ مطلق العنانیت کے ساتھ لڑتے ہوئے اُس نے روشن خیال بادشاہت پر مبنی سیاسی نظام کی حمایت کی۔ وہ روس کی روشن خیال ملکہ کیترائن کی سرپرستی حاصل کرنے میں کامیاب ہوا اور یورپ میں روشن خیالی کے مفکرین پر عمیق اثرات ڈالے۔

انسائیکلو پیڈیا کو بجا طور پر ”اشرافیہ اور کلیسیا کے اندر موجود طفیلیوں پر ایک سوچا سمجھا کاری وار“ کہا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کام نے 1789ء میں فرانس میں پھا ہونے والے انقلاب کی قوتوں کو مضبوط کیا۔ لیکن یہ کتاب ہنوز سترہویں صدی کی ایک یادگار ہے اور آج ہمارے لیے اس کا مواد بمشکل ہی قابل قدر ہے۔ بس اس کی تاریخی اہمیت ضرور ہے۔ بہر حال یہ اپنے دور کی ایک شان دار فلسفیانہ کاوش تھی۔



ایڈم سمنٹھ

پیدائش: 5 جون 1723 عیسوی
وفات: 17 جولائی 1790 عیسوی
ملک: سکاٹ لینڈ
اہم کام: ”دولت اقوام“

ایڈم سمٹھ

ماہر معیشت اور فلسفی ایڈم سمٹھ اپنی کتاب "دولت اقوام" کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے جو سرمائے کی نوعیت اور یورپی اقوام کے درمیان صنعت اور تجارت کی تاریخی ترقی کے مطالعہ کی اولین سنجیدہ کوشش تھی۔ سمٹھ سکاٹ لینڈ میں Kirkcaldy کے مقام پر 5 جون 1723ء کو پیدا ہوا اور گلاسکو و آکسفورڈ یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ 1748ء سے 1751ء تک اُس نے ایڈنبرگ میں علم البدائع اور Belles-lettress (خوش اسلوب ادب) پر لیکچرز دیے۔ اس عرصہ کے دوران وہ سکاٹش فلسفی ڈیوڈ ہیوم کا قریبی دوست بن گیا اور یہ دوستی 1776ء میں ہیوم کی وفات تک قائم رہی۔ سمٹھ کی اخلاقی اور معاشی تھیوریز کی ترقی میں یہ تعلق بہت اہم ثابت ہوا۔

1751ء میں سمٹھ گلاسگو یونیورسٹی میں منطق اور اگلے سال اخلاقی فلسفہ کا پروفیسر تعینات ہوا۔ بعد میں اُس نے اپنے لیکچرز میں پیش کردہ اخلاقی تعلیمات کو منظم انداز میں لکھ کر "Theory of Moral Sentiments" (1759ء) کی شکل میں شائع کیا۔ 1763ء میں اُس نے یونیورسٹی سے استعفیٰ دیا اور ایک ڈیوک کے پاس اتالیق کی ملازمت کر لی۔ وہ ڈیوک کے ہمراہ فرانس اور سویٹزر لینڈ کے 18 ماہ طویل دورے پر بھی گیا۔ سمٹھ کی ملاقات اور دوستی Physiocratic مکتبہ فکر کے سرکردہ فلسفیوں سے ہوئی جنہوں نے فطری قانون دولت اور نظم کی بالادستی کو اپنے سیاسی و معاشی نظریات کی بنیاد بنایا تھا۔ اُسے خاص طور پر فرانسسی فلسفیوں فرانسواز Quesnay اور رابرٹ ڈاکس ترگوٹ نے متاثر کیا اور بعد میں انہی کے نظریات کی بنیادوں پر اپنے فکری نظام کی عمارت کھڑی کی۔ 1766ء سے 1776ء تک سمٹھ کراڈی میں ہی رہا اور "دولت اقوام" (دی ویلٹیج آف نیشنز) کے لیے تیاری کرتا رہا۔ 1778ء میں وہ ایڈنبرگ کا کمشنر آف کسٹمز بنا اور موت تک اسی عہدے پر کام کیا۔

ایڈم سمٹھ کی "دولت اقوام" معاشی فکر کی تاریخ میں سیاسی معیشت کے مطالعہ کو سیاسی سائنس، اخلاقیات اور قانون کے متعلقہ شعبوں سے الگ کرنے کی اولین سنجیدہ کوشش تھی۔ اس میں معاشی دولت پیدا ہونے اور تقسیم ہونے کا عوامل کا بہت گہرائی میں تجزیہ کیا اور یہ دکھایا گیا ہے کہ تمام آمدنی کے اساسی ذرائع لگان (Rent)، اجرتیں اور منافع ہیں۔ "دولت اقوام" کا مرکزی قضیہ یہ ہے کہ حکومتی عدم مداخلت اور آزاد تجارت کے حالات میں دولت کی پیداوار و تقسیم کے لیے سرمایہ کا بہترین استعمال ہوتا ہے۔ سمٹھ کے خیال میں اشیاء کی پیداوار اور تبادلے کو ہمیز لگائی جاسکتی ہے، اور اس کے نتیجے میں معیار حیات بہتر ہوتا ہے۔ لیکن اس کام کے لیے نجی صنعتی و تجارتی مالکان کا حکومتوں کے کم سے کم اختیار میں ہونا لازمی ہے۔ حکومتی عدم مداخلت کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے سمٹھ نے "غیر مرئی ہاتھ" (Invisible hand) کا

”کوئی بھی شکایت رقم کی قلت کی شکایت سے زیادہ عام نہیں۔“

ایڈم سمٹھ

اصول پیش کیا۔ یعنی ہر شخص اپنی بھلائی کی جستجو میں (ایک غیر مرئی ہاتھ کی راہنمائی میں) سب کے لیے فلاح ممکن بنائے۔ چنانچہ آزادانہ مقابلے میں حکومت کی کوئی بھی مداخلت نقصان دہ ہوگی۔

سیاسی معیشت کے بارے میں ایک عظیم تصنیف کے طور پر دولت اقوام کی زبردست شہرت کے باوجود یہ درحقیقت "The Theory of Moral Sentiments" سے شروع ہونے والے نکتہ نظر کی ہی مفصل صورت ہے۔ سمٹھ نے جس اصل مسئلے پر سوچ و بچار کی وہ یہ ہے کہ جذبات اور "غیر جانبدار تماشائی" کے درمیان داخلی کشمکش تاریخی عمل میں کس طرح کارفرما ہے۔ "اخلاقی جذبات کی تیسوری" ہی اُسے فلسفیوں کی اس فہرست میں شامل ہونے کا حق دار بناتی ہے۔

اپنے استاد Hutcheson اور متعدد سابق سکالز فلسفیوں کی طرح ایڈم سمٹھ بھی اس سوال میں خصوصی دلچسپی رکھتا تھا: اخلاقی فیصلے دینے کی قابلیت کیا ہے۔ بشمول اپنے طرز عمل کے مطلق فیصلوں کے۔ جبکہ ذاتی تحفظ اور مفاد کے جذبات غالب نظر آتے ہیں؟ سمٹھ کا جواب یہ ہے کہ ہم میں سے ہر فرد کے اندر ایک "داخلی آدمی" موجود ہے جو "غیر جانب دار تماشائی" کا کردار ادا کرتے ہوئے ایک ناقابل نظر انداز آواز میں ہمارے اپنے اور دوسروں کے افعال کو منظور یا مسترد کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر، ایڈم سمٹھ اس مسئلے سے نبرد آزما تھا کہ جمہیتی تحریکات سپراگیو (فوق الانا) کے ذریعہ معاشرتی صورت کیسے اختیار کرتی ہیں۔

سمٹھ نے انسانوں کو ایسی مخلوقات کے طور پر دیکھا جو جذبات سے تحریک یافتہ ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ اپنے استدلال کی قابلیت اور ہمدردی کی اہلیت کے ذریعہ خود کو محدود اور منضبط بھی کرتی ہیں۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ محققین کافی عرصہ تک اس بارے میں بحث کرتے رہے ہیں کہ "اخلاقی جذبات کی تیسوری" نے "دولت اقوام" میں ترقی یافتہ صورت اختیار کی یا پھر یہ اُس سے متضاد ہے؟ ایک سطح پر تو سماجی اخلاقیات کے نظریے اور دولت اقوام میں بیان کردہ اقتصادی نظام کی غیر اخلاقی بنیادوں پر تشریح کے درمیان ٹکراؤ نظر آتا ہے۔ لیکن اول الذکر کتاب کو اُس انداز عمل کی توضیح کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے جس کے تحت افراد منڈی کے تابع اور طبقہ بند عامل بننے کے لیے سماجی رویہ اختیار کرتے ہیں اور یوں معاشی نظام حرکت میں آتا ہے۔

اگرچہ بعد میں آئیو اے لے معاشیات دان حضرات نے تاریخی ترقیوں کی روشنی میں اوپر مذکور نظریات کو کافی حد تک تبدیل کر دیا لیکن "دولت اقوام" کے کچھ حصے (بالخصوص آمدنی کے ذرائع اور سرمائے کی نوعیت سے متعلق) سیاسی معیشت کے میدان میں تھیوریٹیکل تحقیق کی بنیاد بنے رہے۔ اگرچہ سمٹھ اپنے ہم عصروں کے لیے لکھ رہا تھا، لیکن اُس کے علم کی وسعت، واضح انداز میں عمومیت کاری (جنرلائزیشن) اور بے باک نقطہ نظر نے تمام سماجی سائنس دانوں، بالخصوص ماہرین معیشت سے داد و تحسین حاصل کی۔ سمٹھ ڈیوڈ ریکارڈو جیسا عمدہ تجزیہ۔۔۔ نگار یا کارل مارکس جیسی فکر عمیق کا حامل نہ ہونے کے باوجود عہد روشن خیالی کا نچوڑ ہے: پرامید مگر حقیقت پسند، پر فکر مگر عملی، کلاسیکی ماضی کا احترام کرنے والا مگر اپنے عہد کی عظیم دریافت یعنی "ترقی" کے ساتھ نہایت خلص۔ بلاشبہ، معاشی و سیاسی فلسفہ کے پیچھے کو آگے چلانے میں اُس کا بھی کردار ہے۔



ایمانوئیل کانٹ

پیدائش: 22 اپریل 1724 عیسوی

وفات: 12 فروری 1804 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "تفہیم عقل محض"

ایمانوئل کانٹ

ایمانوئل کانٹ کو جدید ادوار کا موثر ترین فلسفی خیال کیا جاتا ہے۔ اُس نے یونیورسٹی آف کوئٹسبرگ سے تعلیم حاصل کی۔ کالج میں اُس نے خاص طور پر کلاسکس کا مطالعہ کیا اور یونیورسٹی میں طبیعیات اور ریاضی پڑھتا رہا۔ اپنے باپ کی موت کے بعد اُسے یونیورسٹی کی ریئر منسٹر کے بطور نجی ٹیوٹر روزی کماتا پڑی۔ 1755ء میں ایک دوست کی امداد سے اُس نے سلسلہ تعلیم دوبارہ شروع کیا اور اپنی ڈاکٹریٹ مکمل کی۔ اگلے 15 برس تک وہ یونیورسٹی میں پڑھاتا اور سائنسی و ریاضی کے موضوعات پر لیکچرز دیتا رہا۔ لیکن اُس نے آہستہ آہستہ فلسفے کی تمام شاخوں کی جانب توجہ کی۔

اگرچہ کانٹ کے لیکچرز اور اس دور میں لکھی ہوئی تحریریں بطور حقیقی فلسفی اُسے شہرت دلانے کا باعث بنیں، مگر وہ 1770ء سے پہلے یونیورسٹی میں جیئر حاصل نہ کر سکا۔ 1770ء میں اُسے منطق اور مابعد الطبیعیات کا پروفیسر مقرر کیا گیا۔ اگلے 27 برس تک اُس نے پڑھانا جاری رکھا اور کوئٹسبرگ میں بہت طلباء اُس کی جانب کھینچے گئے۔ کانٹ کی غیر رائج العقیدہ مذہبی تعلیمات، جن کی بنیاد مکاشفہ کی بجائے استدلالیت (Rationalism) پر تھی، نے پروشیا کی حکومت کے ساتھ اُس کا جھگڑا کر دیا اور 1792ء میں فریڈرک ولیم دوم، شاہ پروشیا نے اُسے مذہبی موضوعات پر تعلیم دینے یا کچھ لکھنے سے منع کر دیا۔ پانچ سال بعد بادشاہ کی وفات تک کانٹ اس حکم کی اطاعت کرتا رہا اور پھر خود کو آزاد پایا۔ یونیورسٹی سے ریٹائرمنٹ کے ایک سال بعد (1798ء میں) اُس نے اپنے مذہبی نظریات کا ایک خلاصہ شائع کیا۔

کانٹ کے فلسفہ کو کبھی کبھی ”تنقیدی فلسفہ“ بھی کہا جاتا ہے۔ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ”تنقید عقل محض“ (1781ء) میں موجود ہے جس میں وہ انسانی علم کی بنیادوں کا مطالعہ کرتا اور ایک انفرادی نظریہ علم تخلیق کرتا ہے۔ دیگر فلسفیوں کی طرف کانٹ نے بھی طریقہ ہائے فکر کو تجویزی اور مصنوعی قضیوں (Propositions) میں میز کیا۔ ایک تجویزی قضیہ وہ ہے جس میں توشیح (Predicate) موضوع کے اندر ہی موجود ہوتی ہے، مثلاً یہ کہنا کہ ”کالے گھر گھر ہیں۔“ اس قسم کے قضیے کی سچائی عیاں ہے، کیونکہ اس کے متضاد بیان سے قضیہ خود تردیدی یا متناقض (Self-Contradictory) بن جائے گا۔ دوسری طرف مصنوعی یا ترکیبی (Synthetic) قضیے وہ ہیں جن تک خالص تجربے کے ذریعہ نہیں پہنچا جاسکتا، جیسا کہ یہ بیان ”گھر کالا ہے۔“ دنیا کے تجربے سے منتج ہونے والے تمام عام قضیے ترکیبی یا مصنوعی ہیں۔

کانٹ کے مطابق قضیوں کو دو دیگر اقسام میں بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے: تجربی اور مقدم، یعنی Empirical اور Priori۔ تجربی قضیوں کا انحصار کلیتاً حسی ادراک پر ہے، لیکن مقدم قضیے ایک اساسی درجہ رکھتے ہیں اور ان کی بنیاد حسی ادراک پر نہیں۔ قضیوں کی ان دو اقسام کے درمیان فرق کو تجربی ”گھر کالا ہے“ اور مقدم ”دو اور دو چار ہوتے ہیں“ کی

”ہمارے تمام علم کا آغاز حیات سے ہوتا ہے، پھر یہ تفہیم میں آگے بڑھتا اور منطق تک پہنچتا ہے۔ لہذا کچھ بھی منطق سے بالا نہیں۔“

ایمانوئل کانٹ

صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ ”تنقید عقل محض“ میں کانٹ کا دعویٰ (Thesis) یہ ہے کہ ترکیبی کو ایک مقدم ادراک بنانا ممکن ہے۔ یہ فلسفیانہ نکتہ نظر عموماً ماورائیت کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس قسم کا ادراک ممکن ہونے کو بیان کرتے ہوئے کانٹ نے مادی دنیا کی اشیاء (Objects) کو بنیادی طور پر ناقابل تقسیم خیال کیا۔ منطق کے نکتہ نظر سے اشیاء محض وہ خام مال ہیں جن سے حیات کی تشکیل ہوئی۔ اشیاء کا اپنا کوئی وجود نہیں، اور زمان و مکاں صرف ذہن کے ایک حصے کی حیثیت میں وجود رکھتے ہیں۔۔۔ بطور ”وجدان“ جن سے ادراکات کو ناپا اور پرکھا جاتا ہے۔

کانٹ نے یہ بھی کہا کہ ان ادراکات (Intuitions) کے علاوہ متعدد دیگر مقدم تصورات بھی موجود ہیں جنہیں اُس نے زمروں یا ”کیٹگریز“ کا نام دیا۔ اُس نے کیٹگریز کو چار گروپس میں تقسیم کیا: کیمیت (Quantity) سے متعلقہ، جو اتحاد، تکثیریت اور اجتماعیت ہیں؛ کیفیت سے متعلقہ جو حقیقت، تردید یا نفی اور تحدید ہیں؛ نسبت سے متعلقہ، جو جوہر اور اتفاق، علت اور معلول اور باہم دگری (Reciprocity)؛ اور سب سے متعلقہ، جو امکان، وجود اور لزوم ہیں۔ تجربات اور ادراکات کے متعلق فیصلے مجرد تصورات پر لاگو کرنا ممکن نہیں۔ اگر ایسا کیا جائے تو متضاد قضیوں کے جوڑوں (Antinomies) کی صورت میں تناقضات سے پالا پڑتا ہے جن میں جوڑے کے دونوں ارکان کو درست ثابت کیا جاسکتا ہے۔

”اخلاقیات کی مابعد الطبیعات“ (1797ء) میں کانٹ نے اپنا اخلاقی نظام بیان کیا جس کی بنیاد اس یقین پر ہے کہ منطق یا استدلال حسن عمل کے لیے حتمی اتھارٹی ہے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ کسی بھی قسم کے افعال سرانجام دیتے وقت منطق سے ہدایت یافتہ احساس فرض کا حامل ہونا لازمی ہے، اور مصلحت یا محض قانون یا دستور کی مطابقت میں کیا گیا کوئی اقدام اخلاقی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کانٹ نے منطق کے تحت دیے جانے والے احکامات کی دو اقسام بیان کیں: مفروضاتی امر (حکم) جو مخصوص مقصد تک پہنچنے کے لیے ایک طے شدہ انداز عمل لاگو کرتا ہے؛ اور دوسرا امر مطلق جو ایک ایسا انداز عمل بتاتا ہے جو اپنی درستی اور لازمی پن کی وجہ سے اپنا نا ضروری ہے۔ امر مطلق کو ہم ضمیر کا حکم بھی کہہ سکتے ہیں۔ کانٹ کے خیال میں یہ اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ اس کی رُو سے کسی شرط یا استثنیٰ کے بغیر ہر شخص پر یہ پابندی عائد ہوتی ہے کہ وہ وہی کرے جو وہ ہمیشہ حالات میں دوسروں کے لیے کرنا لازم سمجھتا ہو۔

کانٹ کے اخلاقیاتی تصورات فرد کی بنیادی آزادی پر اُس کے یقین کا منطقی نتیجہ ہیں۔ یہ اخلاقیاتی تصور ”تنقید عقل محض“ میں بیان کیے گئے ہیں۔ وہ اس آزادی کو انارکی کی لا قانون آزادی نہیں سمجھتا تھا۔ اُس کے خیال میں یہ خود اختیاری کی آزادی اور منطق کے منکشف کردہ قوانین کائنات کی باضمیر انداز میں اطاعت کی آزادی تھی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ ہر فرد کی بہبود کو مقصد بالذات سمجھنا چاہیے اور دنیا ایک آئیڈیل (مثالی) معاشرے کی جانب ترقی کر رہی تھی جس میں منطق ”ہر قانون دہندہ کو اپنے قوانین اس انداز میں بنانے پر مجبور کر دے گی کہ وہ سارے لوگوں کی متفقہ مرضی سے جنم لے سکیں گے، اور ہر مطیع کو اس بنیاد پر لیا جائے گا کہ آیا وہ اس مرضی سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔“ کانٹ نے اپنے مقالے ”دائمی امن“ (1795ء) میں جمہور یا ریاستوں کی ایک عالمی فیڈریشن کے قیام کی حمایت کی۔

جدید دور کے کسی بھی اور فلسفی کی نسبت کانٹ کا اثر زیادہ گہرا تھا۔ اُس کا فلسفہ (بالخصوص جس صورت میں وہ فریڈرک ہیگل کے ہاں ملتا ہے) وہ بنیاد تھا جس پر مارکسزم کی عمارت تعمیر ہوئی۔ مارکس نے ہیگل کا جدلیاتی طریقہ کار استعمال کیا جو متضاد قضیوں کے جوڑوں (Antinomies) کے ذریعہ استدلالی طریقہ کار کی ترقی یافتہ صورت تھا۔ جرمن فلسفی جوہان فلتے (کانٹ کا شاگرد) نے اپنے استاد کی بیان کردہ جدید دنیا کی معروضی اور موضوعی حصوں میں تقسیم کو مسترد کیا اور ایک عینیت پسندانہ فلسفہ تشکیل دیا جس نے انیسویں صدی کے اشتراکیت پسندوں پر زبردست اثرات مرتب کیے۔ کوئٹسبرگ یونیورسٹی میں کانٹ کے ایک جانشین جے ایف ہربرٹ نے اُس کے کچھ تصورات کو اپنے تعلیمی نظام فکر میں شامل کیا۔ کانٹ نے فلسفیانہ تحریروں کے علاوہ سائنسی موضوعات پر متعدد مقالے بھی لکھے جن میں سے کئی طبعی جغرافیہ کے بارے میں ہیں۔ اُس کا سب سے زیادہ متاثر کن کام ”جنرل نیچرل ہسٹری اینڈ تھیوری آف دی ہیومنز“ (1755ء) تھا جس میں وہ کائنات کے ایک تیزی سے گھومتے ہوئے نیولاے تشکیل پانے کا مفروضہ پیش کرتا ہے۔



موسس مینڈل سوہن

پیدائش: 26 ستمبر 1729 عیسوی
وفات: 4 جنوری 1786 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: "فلسفیانہ مقالے"

موسس مینڈل سوہن

جرمن فلسفی اور مصنف، یہودیوں کے سول حقوق کا زبردست حمایتی اور یہودی علیحدگی پسندی کو مسترد کرنے والا موسس مینڈل سوہن جرمنی میں ویسواؤ کے مقام پر پیدا ہوا اور اپنے باپ اور مقامی ربی کے پاس تعلیم حاصل کی۔ 1750ء میں وہ برلن میں ریشم کے ایک تاجر کے بچوں کو پڑھانے لگا اور بعد میں تاجر کا پارٹنر بن گیا۔ 1754ء میں اُس کا تعارف جرمن ڈرامہ نگار اور نقاد لیٹنگ سے ہوا اور دونوں کی دوستی ہو گئی۔ یہودی آزادی کے چیمپئن لیٹنگ نے بعد میں مینڈل سوہن کے ڈرامے "Nathan the Wise" (1779ء) میں ہیرو کی صورت اختیار کی۔ مینڈل سوہن کے "فلسفیانہ مقالے" 1755ء میں لیٹنگ نے کسی نام کے بغیر شائع کروائے۔

1764ء میں مینڈل سوہن نے مابعد الطبیعیاتی موضوع پر بہترین مضمون لکھنے کا برلن اکیڈمی انعام جیتا جس کا موضوع تھا: "مابعد الطبیعیات کو ایک سائنس ثابت کرنے کے بارے میں" اُس کا مقالہ "Phadon" (جس میں اُس نے روح کی لافانیت پر اپنے ایمان کی وضاحت کی) افلاطون کے مکالمے "Phadon" پر مبنی تھا۔ اس مقالے کی وجہ سے اُسے "جرمن سقراط" کہا جانے لگا۔ مینڈل سوہن نے فلسفیانہ تحریروں کے علاوہ یہودیت اور یہودی قوم پر بھی کتابیں تصنیف کیں۔ اُس کا سب سے بڑا کارنامہ جرمن زبان و ادب کی دنیا کے دروازے اپنے یہودی ہم وطنوں پر دانا تھا۔ اُس نے یہ کام عہد نامہ عتیق کی پہلی پانچ کتب (خمسہ موسیٰ) اور تورات کا جرمن زبان میں ترجمہ کرنے کے ذریعہ انجام دیا۔ جدید یہودی فلسفہ ڈیکارٹ کے بعد سے نکلنے نظر میں ایک بنیادی تبدیلی کا عکاس ہے۔ اس میں مکاشفہ اور منطق کے سچائی کی دو مختلف کیلکریز کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش ختم ہو گئی، اور یہ انسانی منطق کے عمومی ڈھانچے میں رہتے ہوئے مذہب کی اہمیت کی تصویر کشی کی کوشش کرتا ہے۔ مینڈل سوہن کے ہاں یہ کوشش جرمن Aufklärung (جس کا وہ ممتاز نمائندہ تھا) کی دانشورانہ آب و ہوا سے تحریک یافتہ لگتی ہے۔

اُس نے اپنے یہودی فلسفہ کی بنیاد حقیقت کی سچائیوں اور منطق کی سچائیوں کے درمیان لیچر کے بیان کردہ فرق پر رکھی۔ تاریخی مکاشفہ نہیں بلکہ *Lumen naturale* یا فطری نور مذہبی سچائی کا ماخذ ہے۔ مذہب کے اساسی دعوے — شخصی خدا کا وجود اور انسانی روح کی لافانیت — اپنی استدلالیت کے حوالے سے ہمہ گیر سچائیاں ہیں۔ یہ تاریخ مکاشفہ پر انحصار نہیں کرتیں بلکہ تمام زمانوں میں آشکار ہیں۔ سپوزا کے ایک مشورے پر عمل کرتے ہوئے اُس نے تاریخ مکاشفہ کی اہمیت کو عملی اخلاقیات اور مذہبی قانون تک ہی محدود رکھا۔ اُس کا ایک جملہ مشہور ہے کہ "یہودیت ایک الہامی مذہب نہیں بلکہ ایک الہامی قانون (شریعت) ہے۔ چنانچہ یہودیت سمٹ کر اُلوی قانون سازی بن گئی، لیکن ساتھ ہی

"الہامی مذہب ایک چیز ہے اور الہامی قوانین بالکل دوسری چیز۔"

مینڈل سوہن

ساتھ وسعت اختیار کر کے منطق کا جہگیر مذہب بھی بنی۔

مینڈل سوہن کا سب سے بڑا مقصد سیکولر کنیہ نظر کو مذہبی سوچ کے ساتھ ہم آہنگ کرنا تھا۔ اُس نے کہا کہ کنشت (Synagogue) میں جانا فرض نہیں بلکہ اختیاری ہے۔ ریوں کا سیاسی غلبہ اختتام پذیر ہو چکا تھا۔ اب اُن کا دین بدری کا اختیار قانون حیثیت کھو بیٹھا۔ لیکن ریاست کے لیے اپنے شہریوں کو عبادت کی جگہ آزادانہ طور پر منتخب کرنے کی اجازت دینا ضروری تھا۔ منطق نے نفرت اور ایذا دہی پر غلبہ پالیا۔ یہودیوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ گھر اور عبادت گھروں میں تو یہودی ہی رہیں لیکن ریاست کے وفادار شہری اور عوامی زندگی میں فعال بھی بنیں۔ جب خدا نے کوہ سینائی پر موسیٰ کو شریعت دی تو یہ دراصل اُس کے لوگوں پر نافذ کردہ ایک نظام قوانین تھا۔ تاہم، یہودیوں کے پاس انسانیت کی اصلاح کا کوئی مشن نہیں تھا۔

مینڈل سوہن کئی اہم حکمرانوں اور مفکرین سے ملا۔ فریڈرک اعظم کے ساتھ ایک مشہور گفتگو میں اُس نے اعتراض کیا کہ وہ فرانسیسی زبان میں کیوں لکھتا ہے۔ یہودی مخالف قوانین کی موجودگی میں یہ سوال بہت جرات مندانہ تھا۔ ایک پروفیسرٹ ماہر دینیات جوہان لاویٹر نے لوگوں کے سامنے پوچھا کہ مینڈل سوہن، یہودیوں اور عیسائیوں کو ایک کرنے کی سوچ کیوں رکھتا ہے؟ جواب میں موسس منطقی انداز میں یہودیت کا دفاع کرنے لگا۔

مینڈل سوہن کا سیکولر کنیہ نگاہ ہمیشہ روایتی مذہبی وظیفے کے لیے گہرے احترام کے ذریعہ معتدل رہا۔ موسس میمونائز کی پیروی میں اس نے تمام انسانی کاوشوں میں منطق تلاش کرنا چاہی۔ اُس کی نظر میں بے داغ حمل اور تجسیم نو پر یقین رکھنے والی عیسائیت شریعت پرست یہودیت کی نسبت کہیں زیادہ غیر منطقی تھی۔ ایمان کا ہر قدم اٹھتے وقت استدلالی سوچ ہمراہ ہونی چاہیے۔

یہودی زندگی کی ترقی پر مینڈل سوہن کا اثر قائم رہا۔ اُس کے فلسفے نے مشرقی یورپی یہودیوں کو دیہاتی کلچر سے نکالا۔ وہ یہودیوں اور عیسائیوں کو ملا کر ایک استدلالی، آزاد معاشرہ بنانا چاہتا تھا۔ تاہم، اُس نے تبدیلی مذہب کو مسترد کرتے ہوئے عقل، رواداری اور باہمی احترام کی درخواست کی۔ یہودیوں کو یہودی اور عیسائیوں کو عیسائی ہی رہنا چاہیے۔ ان میں بہت کچھ مشترک تھا۔ جرمن ادب کی ممتاز ترین شخصیات گوٹے اور شرلر نے بعد میں تسلیم کیا کہ مینڈل سوہن نے جرمن زبان اور استدلالیت پسند عالمگیر فلسفہ کو آزادی دلائی۔

مینڈل سوہن کی کوششوں کا ایک مثبت نتیجہ یہ نکلا کہ سکولوں میں جرمن یہودی نوجوانوں کو جدید نصاب پڑھایا جانے لگا۔ مگر وہ اپنے آزادی پسند فلسفہ کے نتائج کو زیادہ دیر تک نہ دیکھ سکا۔ اُس کے اپنے تمام بچے (ماسوائے ایک) پروفیسرٹ بن گئے۔ 1700ء کی دہائی کے اواخر میں تقریباً 10 فیصد جرمن یہودیوں نے عیسائیت قبول کر لی۔ سیکولر ازم عموماً اجتماعی انجذاب تک لے جاتا ہے۔ اسی لیے اپنے اپنے محدود نظریہ ہائے دنیا اور محک خیالات کے دائرے میں بند لوگ اس سے ڈرتے ہیں۔

مینڈل سوہن نے اپنی ذاتی مثال کے ذریعہ ثابت کیا کہ یہودیت کو عہد روشن خیالی کی استدلالیت کے ساتھ ملا کر ناممکن

تھا۔ چنانچہ وہ یہودی روشن خیالی (Haskala) کے پہل کاروں اور نمایاں آوازوں میں سے ایک تھا جس نے یہودیوں کو جدید یورپی ثقافت کے مرکزی دھارے میں شامل کیا۔ مذہبی رواداری کی حمایت اور اپنی دانشورانہ کامیابیوں کے ذریعہ اُس نے یہودیوں کو جرمنی میں غالب سماجی، ثقافتی، سیاسی اور اقتصادی پابندیوں سے آزادی دلائی۔



جیری میلنٹھم

پیدائش: 15 فروری 1748 عیسوی

وفات: 8 جون 1832 عیسوی

ملک: برطانیہ

اہم کام: Introduction to the Principles of Morals and
"Legislation"

جیرمی بنتھم

برطانوی فلسفی، ماہر معیشت اور جیورسٹ (قانون دان) جیرمی بنتھم نے نظریۂ افادیت (Utilitarianism) کی بنیاد رکھی۔ وہ 15 فروری 1748ء کو لندن میں پیدا ہوا۔ وہ تین سال کی عمر میں ہی سنجیدہ مقالے پڑھنے لگا، پانچ سال کی عمر میں واکمن بنانا سیکھ لیا اور ایک سال بعد لاطینی اور فرانسیسی کا مطالعہ شروع کر دیا۔ بارہ برس کی عمر میں آکسفورڈ یونیورسٹی میں داخل ہو گیا، قانون کا مطالعہ کیا اور بار میں شمولیت اختیار کی، تاہم قانون کی پریکٹس نہ کی۔ اس کے بجائے وہ قانونی نظام کی اصلاح کے منصوبے اور قانون و اخلاقیات کی ایک عمومی تھیوری پر کام کرتا رہا اور اپنی سوچ کے مختلف پہلوؤں پر مختصر تحریریں شائع کر دوائیں۔ 1789ء میں وہ اپنی کتاب "Introduction to the Principles of Morals and Legislation" کی وجہ سے مشہور و معروف ہو گیا۔ بنتھم "فلسفیانہ انقلاب پسندوں" کا رہنما تھا جس کے ارکان میں جیمز مل اور اس کا بیٹا جان سٹوارٹ مل بھی شامل تھے۔ انہوں نے "ویسٹ منسٹر ریویو" جاری اور اسے ایڈٹ کیا جو ان کے اصلاحی خیالات کا ایک ذریعہ نکاس بن گیا۔ بنتھم 6 جون 1832ء کو لندن میں فوت ہوا۔ وصیت کے مطابق اس کی لاش کو دوستوں کے سامنے چیرا بھاڑا گیا اور ڈھانچے کو یونیورسٹی کالج لندن میں ایک شخصے کے شوکیس میں رکھ دیا گیا۔ وہ اس ادارے کے بانیوں میں سے ایک تھا۔

عہد روشن خیالی کے فلسفیوں مثلاً ویدرو، ولیمز، لاک اور ہیوم کے زیر اثر بنتھم نے تجربیت پسندانہ نکتہ نظر کو استدلالیت کے ساتھ ملایا۔ اس نے لاک کو ایک ایسے مثالی شخص کے طور پر دیکھا جس نے روایت اور دستور پر استدلال کو ترجیح دی اور جس نے اصطلاحات کے استعمال میں درستگی پر اصرار کیا۔ ہیوم کا اثر زیادہ تر نفسیاتی نسبت پسندی (Associationism) کی تہ میں کارفرما اصولوں کے حوالے سے پڑا۔

بنتھم کا تجربیاتی اور تجربی طریقہ کار بالخصوص قانون پر اس کی تنقید اور بالعموم اخلاقی و سیاسی وعظ میں نظر آتا ہے۔ اس کا اصل ہدف فسانوں (Fictions) اور خاص طور پر قانونی فسانوں کی موجودگی تھی۔ اس کے خیال میں کسی چیز کے کسی حصے یا پہلو کو تجربی انداز میں زیر غور لانا فریب اور گڑبڑ کا باعث تھا۔ کچھ صورتوں میں تو "تعلق"، "حق"، "طاقت"، اور "ملکیت" جیسی من گھڑت اصطلاحات ایک حد تک مفید تھیں؛ تاہم، زیادہ تر صورتوں میں ان کا اصل مفہوم بھلا دیا گیا تھا۔ بنتھم نے قانونی فسانوں کو قانون سے ہر ممکن حد تک نکالنے کی امید کی۔

بنتھم کے خیال میں اخلاقی اصولوں اور قانون سازی کو سائنسی انداز میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کام کے لیے انسانی فطرت کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح فطرت کی قوانین طبیعیات کے حوالے سے وضاحت کی جاتی

”دکلاوا حدایے لوگ ہیں جنہیں قانون سے لاعلمی پر سزا نہیں ملتی۔“
جیرمی بنتھم

ہے، اسی طرح انسانی طرز عمل کو مسرت اور دکھ کی دو بنیادی تحریکات کے حوالے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ یہ جسمانی نظریہ لذتیت (Hedonism) ہے۔ ہینٹھم تسلیم کرتا ہے کہ انسانی تحریک کا اس قسم کا تجربہ کرنے کا کوئی براہ راست ثبوت موجود نہیں، لیکن تمام لوگوں کے افعال میں یہی کارفرما ہوتی ہے۔ اپنی مشہور کتاب کے دیباچے میں وہ لکھتا ہے: ”فطرت نے نوع انسانی کو دو خود مختار آقاؤں یعنی دکھ اور مسرت کی اطاعت میں رکھا ہے۔ انہی کی بنیاد پر ہمارے ہر عمل کا تعین ہوتا ہے۔ ایک طرف درست اور غلط کا معیار اور دوسری طرف علت اور معلول کا سلسلہ ہے۔ ہمارے ہر ایک فعل، ہر ایک قول اور ہر ایک سوچ پر دکھ اور مسرت کی ہی حکومت ہے۔“ چنانچہ ہینٹھم کے خیال میں خوشی اور دکھ نہ صرف ہمارے فعل کی وضاحت ہیں، بلکہ ہماری نیکی کا بھی تعین کرتے ہیں۔

اس اساسی نظریہ لذتیت کے ساتھ فطری، استدلالی، مفاد پرست کے طور پر فرد کا تصور جڑا ہوا ہے۔۔۔ ایک جسمانی انسانیت۔ بقول جان سٹوارٹ مل: ”ہر ایک انسانی سینے میں۔۔۔ موجود مفاد پرستی سماجی مفاد پر غالب ہے۔ ہر شخص دیگر لوگوں کے مفاد پر اپنے مفاد کو ترجیح دیتا ہے۔“ لہذا افراد کی فطرت اور فعالیت میں اپنی بہتری کی تحریک بنیادی نوعیت رکھتی ہے، اور منطق اس مقصد کے ماتحت ہے۔ ہینٹھم کو یقین تھا کہ انسان کی فطرت کو سماجی تعلقات کا حوالہ دے بغیر ہی موزوں طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ ”تعلق“ کا تصور محض ایک ”مصنوعی چیز“ ہے، البتہ وعظ میں سہولت کے لیے لازمی ہے۔ نیز، ”براہروی“ (کیونٹی) ایک مصنوعی تنظیم ہے، اور خود میں شامل متعدد ”ارکان کے مفادات کے مجموعے کے سوا کچھ بھی نہیں۔“ چنانچہ ”فرد“ کی اصطلاح محض حیاتیاتی مفہوم رکھتی ہے۔ فرد معاشرے کا ایک ”ایٹم“ ہے اور انسانی فرد سے بڑا کوئی ”فرد“ یا ”Self“ موجود نہیں۔ دوسروں کے ساتھ فرد کے تعلقات بنیادی نہیں اور نہ ہی اُس کی ہستی کے حوالے سے کچھ لازمی بیان کرتے ہیں۔

ہینٹھم کے اخلاقی اور سیاسی فلسفہ کی بنیاد تین اصولوں پر ہے: عظیم ترین مسرت کا اصول، ہمہ گیر انسانیت (Egoism) اور اپنے مفادات کو مصنوعی طور پر دوسروں کے مفادات سے شناخت کرنا۔

اپنی مشہور ترین کتاب کے دیباچے میں ہینٹھم نے افادیت کو اصلاح کی بنیاد کے طور پر پیش کیا۔ اس نے کہا کہ آپ اصول افادیت لاگو کرنے کے ذریعہ سائنسی انداز میں تعین کر سکتے ہیں کہ اخلاقی طور پر کیا چیز قابل توجہ ہے۔ ایسے افعال درست ہیں جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت کا باعث بنیں۔ مسرتوں اور دکھوں کا اخلاقی انداز میں حساب کتاب لگانے کے ذریعے درست اور غلط فعل کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر مسرتیں اور دکھ ایک ہی ترتیب میں ہوں تو اخلاقی، سیاسی اور قانونی سرگرمیوں کی افادیت پسندانہ قدر افزائی ممکن ہوگی۔ نیز اگر اقدار کی بنیاد خوشیوں اور دکھوں پر ہو تو فطری حقوق اور فطری قانون کی تھیوریز بے کار ہو جاتی ہیں۔ جان سٹوارٹ مل نے ہینٹھم کے کچھ اصولوں میں ترمیم کرتے ہوئے اُس کا مسرت کی مقدار کا حساب لگانے کا طریقہ مسرت دیکھا۔

اُنیسویں صدی کے نصف آخر کے دوران برطانوی حکومت کی انتظامی مشینری، کریمنٹل لا وغیرہ میں اصلاحات پر ہینٹھم کے خیالات کا گہرا اثر پڑا۔



جوہان گوٹ لیب فشے

پیدائش: 1762 عیسوی

وفات: 1814 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "The Science of Ethics"

جohan گوٹ لیب فشے

جرمن فلسفی اور معلم Johan گوٹ لیب فشے حقیقت اور اخلاقی اقدام کی عینیت پسندانہ تصوری کا محرک تھا۔ فشے 19 مئی 1762ء کو ساکسونی میں بہ مقام Rammenau پیدا ہوا۔ اُس نے Pforta، جینا اور لیپزگ میں تعلیم حاصل کی۔ اُس کے بے نام شائع ہونے والے مضمون "Critique of All Revelation" کو شروع میں جرمن فلسفی کانٹ کی تحریر خیال کیا گیا۔ اسی کی بنیاد پر اُسے جینا یونیورسٹی میں فلسفہ پڑھانے کا عہدہ ملا (1793ء)۔ تاہم، فشے پر اتحاد پرستی کا الزام لگا اور یہ عہدہ چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ اُس نے لکھنا اور لیپزگ دینا جاری رکھا اور 1805ء میں ایرلین میں فلسفہ کی چیئر حاصل کر لی۔ 1810ء میں وہ نئی برلن یونیورسٹی کا پہلا ریکٹر بنا۔ اس عرصہ کے دوران پولین کی اولوا العزمی اور مہمات نے جرمن ریاستوں کی خود مختاری کو خطرے میں ڈال دیا، اور فشے نے جوش و خروش کے ساتھ ایک جرمن قومی شعور کی ترقی کی حمایت کی۔ وہ 27 جنوری 1814ء کو برلن میں فوت ہوا۔

فشے نے جاگیردارانہ مراعات پر تنقید کی، جرمنی کے اتحاد اور جاگیردارانہ طبقات کے خاتمے پر زور دیا۔ وہ "عملی" فلسفے کی اہمیت اور اخلاقیات ریاست اور قانونی نظام کی توجہ بہ حامی تھا، لیکن اُس نے فلسفے کی "فعالت" کو صرف اخلاقی بصیرت تک ہی محدود کر دیا۔ اُس نے سائنسی بنیاد رکھنے والے نظام "علم کی سائنس" پر غور و فکر کیا جو "عملی" فلسفے کے لیے لازمی شرط تھی۔ موضوعی عینیت نے اُس کی 1794ء میں شائع ہونے والی کتاب "علم کی سائنس" کی بنیاد فراہم کی۔

فشے نے کانٹ کے شے بالذات ("thing-in itself") کے نظریے کو مسترد کیا، اور علم کی تمام متنوع اقسام کو واحد، موضوعی عینیت پسندانہ عنصر سے مستنبط (Deduce) کرنا چاہا۔ وہ ایک قسم کے مطلق اور لامحدود فعالیت والے موضوع کی بات کرتا ہے جس نے دنیا تخلیق کی۔ اُس کی ابتدائی انا (Ego) نہ تو انفرادی انا ہے اور نہ یہ سپوزا کے بیان کردہ جو ہر جیسا کوئی جو ہر ہے، بلکہ وہ شعور کی اخلاقی فعالیت ہے۔ اس باطنی مطلق انا سے فشے نے انفرادی انا کا سراغ لگایا۔ موخر الذکر مطلق نہیں بلکہ محض ایک محدود انسانی موضوع یا تجربی انا ہے جس کو اپنے ہی جیسی تجربی فطرت کا سامنا ہے۔ چنانچہ انا اور غیر انا کو پیش کرنے والا نظری فلسفہ لازمی طور پر ایک ہی ابتدائی انا کی حدود کے اندر انہیں ایک دوسرے کے مقابل لانا ہے۔ مقابل، جوابی مقابل اور تالیف کے اس مخصوص طریقہ پر عمل کرتے ہوئے فشے نے ہستی اور سوچ کی نظری اور عملی دونوں کنٹیکٹرز کا ایک نظام پیش کیا۔ عینیت پسندانہ جدلیات کے کچھ عناصر اسی طریقہ کار میں ترقی پذیر ہوئے۔ اسے "Antithetical" (متناقض) کہا گیا، کیونکہ فشے تھیسس کو تھیسس میں سے اخذ (مستنبط) کرنے کے بجائے اسے بطور متضاد تھیسس کے مقابل رکھتا ہے۔

”آپ کے منتخب کردہ فلسفے سے پتہ چل جاتا ہے کہ آپ کس قسم کے شخص ہیں۔“
فشے

درحقیقت فشنے ایک اولین اصول کی تلاش میں تھا جو خود تاہاں تھا اور کسی صرف منحصر نہیں تھا، البتہ باقی ہر چیز اُس پر انحصار رکھتی تھی۔ اُسے یہ اصول کانٹ کے نظریہ خود آگئی میں مل گیا جسے انا کا نام دیا۔ لیکن وہ کانٹ سے مزید آگے بڑھا۔ کانٹ کے لیے خود آگئی تکتہ اتحاد فراہم کرتی تھی جس سے سارا علم منسوب تھا۔ فشنے کی ”انا“ ایسا اتحاد ہے جس کے تحت ہر چیز، چاہے ہستی ہو یا علم، کو سمویا جاتا ہے۔ جو چیز کانٹ کے لیے محض منطقی یا علماتی تھی وہ فشنے کے لیے مابعد الطبیعیاتی بھی بن گئی۔ درحقیقت فشنے کی نظر میں خود آگئی علم اور ہستی دونوں کا اتحاد تھی۔ انا کے لیے ”جاننا“ اور ”موجود ہونا“ دو مختلف چیزیں نہیں۔ ہم چیز میں سے کچھ نفی کر سکتے ہیں، لیکن انا میں سے نہیں۔ یہ کہنے کی یہ مشکل ہی کوئی ضرورت ہے کہ فشنے کے لیے انا کا مطلب انفرادی ذات نہیں۔ انفرادیت شعور کا ایک مخصوص محدود انداز ہے، لہذا اسے ہمہ گیر طور پر حاضر انا کے مساوی نہیں کہا جاسکتا۔

فشنے نے ذہن کے ذریعہ سچائی پر براہ راست غور و فکر یعنی ”عقلی وجدان“ کو منطقی عمل کا وسیلہ قرار دیا۔ بنیادی موضوع عینیت کے علاوہ اُس کا فلسفہ معروضی عینیت کی جانب بھی رجحان رکھتا ہے۔ زندگی کے آخری برسوں کے دوران یہ رجحان زیادہ نمایاں ہو گیا۔

چونکہ کانٹ نے عینیت پسندی کو مسترد کر دیا اور شے بالذات پر یقین قائم کیا، اس لیے فشنے کو جرمن آئیڈیلزم کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے۔ شروع میں وہ کانٹ پسند تھا، اور بعد میں اس نے کہا کہ وہ صرف کانٹ کے فلسفہ کو مربوط بنانے کی کوشش کر رہا تھا۔ اُس نے ایک اعلیٰ ترین مرجعہ میں سے کیلنگر یز مستنبط کرنے کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ بلاشبہ کانٹ نے اپنے انداز میں انہیں مستنبط کیا تھا۔ لیکن فشنے نے خود آگئی کو تجربے کی مطلق شرط ثابت کر دیا اور کہا کہ مختلف کیلنگر یز اسی اتحاد کی مختلف صورتیں ہیں۔

مارکسزم، لیبن ازم کے بانیوں نے فشنے کے ترقی پسندانہ اور ری ایکشنری افکار کا بہت گہرائی میں مطالعہ کیا۔ ایننگس نے اُسے جرمن کیونسٹوں کے لیے نہایت محترم فلسفیوں میں سے ایک قرار دیا۔



فریڈرک ہیگل

پیدائش:	1770 عیسوی
وفات:	1831 عیسوی
ملک:	جرمنی
اہم کام:	”ذہن کی مظہریت“

فریڈرک ہیگل

جرمن معروضی عینیت پسند (Objective Idealist) فلسفی جارج ولہلم فریڈرک ہیگل انیسویں صدی کے اہم ترین مفکرین میں شمار ہوتا ہے۔ وہ 27 اگست 1770ء کو Stuttgart میں ایک ریونیو افسر کے گھر پیدا ہوا۔ اُس کی پرورش پروٹسٹنٹ زہد و تقویٰ کے ماحول میں ہوئی اور Stuttgart جمنازیوم میں پڑھنے کے دوران یونانی و رومن کلاسیکی تحریروں سے متعارف ہوا۔ باپ اُسے کلاسیکی ادبی بنانا چاہتا تھا۔ لہذا وہ 1788ء میں ونگن یونیورسٹی کے Seminary میں داخل ہوا۔ وہاں اُس کی دوستی شاعر فریڈرک ہولڈرلن اور فلسفی فریڈرک ولہلم شلنگ سے ہو گئی۔ فلسفہ اور دینیات میں ایک کورس مکمل کرنے اور منسٹری میں نہ جانے کا فیصلہ کرنے کے بعد وہ 1793ء میں سوٹز لینڈ گیا اور پرائیویٹ تالیف بن گیا۔ 1797ء میں اُس نے فریکفرٹ میں ایسا ہی ایک عہدہ لیا۔ دو سال بعد باپ کی وفات پر اُسے ترکے میں اتنی دولت مل گئی کہ جو فکر معاش سے آزادی دلانے کے لیے کافی تھی۔

1801ء میں ہیگل جینا یونیورسٹی میں گیا۔ وہاں مطالعہ کیا لکھا اور انجام کار یکچہر بن گیا۔ وہیں پر اُس نے ذہن کی مظہر (Phenomenology of Mind) مکمل کی جو اُس کی اہم ترین کتب میں سے ایک ہے۔ وہ اکتوبر 1806ء تک جینا میں رہا جب فرانسیسی اس شہر پر قابض ہو گئے اور اُسے راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ اپنے باپ کی چھوڑی ہوئی جائیداد ختم ہو جانے کے بعد وہ بواریا میں ایک جریدے کا ایڈیٹر بنا۔ تاہم، صحافت زیادہ پسند نہ آئی اور نیوربرگ جا کر آٹھ سال تک ایک جمنازیوم میں بطور ہیڈ ماسٹر کام کرتا رہا۔

نیوربرگ میں ہی قیام کے دوران ہیگل میری واں ٹکڑے سے ملا اور اُس سے شادی کر کے تین بچوں کا باپ بنا۔ شادی سے پہلے وہ ایک ”نا جائز“ بیٹے کا باپ بھی بن چکا تھا۔ 1812ء سے 1816ء کے دوران اُس نے ”منطق کی سائنس“ شائع کی۔ 1816ء میں وہ یونیورسٹی آف ہیڈلبرگ میں پروفیسر تعینات ہوا۔ کچھ عرصہ بعد اُس کی کتاب ”انسائیکلو پیڈیا آف دی فلاسفیکل سائنسز ان آؤٹ لائن“ شائع ہوئی۔ 1818ء میں اُسے برلن یونیورسٹی میں پڑھانے کی دعوت ملی اور 14 نومبر 1831ء کو وفات تک وہیں رہا۔

ہیگل عہد جوانی میں ایک انقلابی تھا۔ اُس نے اٹھارہویں صدی کے انقلاب فرانس کو خوش آمدید کہا اور پریشانی بادشاہت کے جاگیردارانہ نظام کے خلاف بغاوت کی۔ لیکن نیپولین کی شکست کے بعد سارے یورپ میں آنے والے انحطاط نے ہیگل کے انداز فکر کو بھی متاثر کیا۔ اُس کا فلسفہ بورژوازی انقلاب کے دہانے پر کھڑے جرمنی کی متفادستہ ترقی کا عکاس ہے: اس نے ابھرتی ہوئی جرمن بورژوازی سے تحریک حاصل کی، اور ہیگل اس بورژوازی کا نظریہ ساز بن گیا۔

”جو شخص دنیا کو منطقی انداز میں دیکھتا ہے، دنیا بھی اسے منطقی پہلو پیش کرتی ہے۔ یہ دو طرفہ تعلق ہے۔“

ہیگل

متضادات کے نکراؤ کا نتیجہ ہے۔ روایتی طور پر ہیگل کے اس فکری پہاؤ کا تجربہ تھیس، اپنی تھیس اور سٹھیس کی کیلنگریز میں کیا گیا ہے۔ اگرچہ ہیگل نے ان اصطلاحات سے گریز کیا، لیکن یہ اُس کے تصور جدلیات کو سمجھنے میں مددگار ہیں۔ چنانچہ تھیس ایک تصور یا تاریخی لمحہ ہو سکتا ہے۔ اس قسم کا تصور (یعنی) اپنے اندر نامکمل پن رکھتا ہے جو مخالفت یا اپنی تھیس، متضاد تصور یا حرکت کو ابھارتا ہے۔ نکراؤ کے نتیجے میں تیسرا مرحلہ یعنی سٹھیس جنم لیتا ہے جو اپنی تھیس اور تھیس میں شامل سچائی کو زیادہ بہتر سطح پر باہم مرتب کر کے نکراؤ کو ختم کرتا ہے۔ یہ سٹھیس خود بھی ایک نیا تھیس بن جاتا ہے جو ایک اور اپنی تھیس پیدا کرتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہتا ہے۔ یہ عقلی یا تاریخی ترقی کا انداز عمل ہے۔ ہیگل نے سوچا کہ مطلق روح (حقیقت کا مجموعہ) خود بھی جدلیاتی انداز میں ترقی پاتے ہوئے ایک حتمی منزل یا مقصد کی طرف بڑھتی ہے۔

چنانچہ، ہیگل کی نظر میں حقیقت کو خود ترقی کے عمل میں جدلیاتی طور پر آشکار ہوتے ہوئے مطلق کے طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ اس ترقی کے عمل میں مطلق خود کو فطرت اور انسانی تاریخ دونوں میں منکشف کرتا ہے۔ محدود ذہان اور انسانی تاریخ مطلق کے ہی مظہر ہیں۔ یقیناً مطلق حقیقت کو سمجھنے میں انسانی ذہن کی بڑھتی ہوئی تفہیم کے ذریعہ خود کو جاننا ہے۔ ہیگل نے اس انسانی تفہیم کی ترقی کو تین سطوحات کے حوالے سے بیان کیا: آرٹ، مذہب اور فلسفہ۔ آرٹ مطلق کا مادی صورتوں میں ادراک کرتا اور خوبصورتی کی حیاتی صورتوں کے ذریعہ منطقی تعبیر کرتا ہے۔ مذہب تشبیہات اور علامات کے ذریعہ مطلق کو جانتا ہے۔ ہیگل کی نظر میں اعلیٰ ترین مذہب عیسائیت ہے۔ تاہم، فلسفہ مطلق کو استدلالی انداز میں سمجھنے میں کے باعث بالا ترین حیثیت کا حامل ہے۔ ایک مرتبہ یہ منزل حاصل ہو جائے تو مطلق مکمل خود آگاہی حاصل کر لیتا ہے اور کائناتی ڈرامہ اپنی منزل پر پہنچ جاتا ہے۔ ہیگل نے صرف اسی نقطے پر مطلق کو خدا کے ساتھ شناخت کیا۔ اُس نے کہا ”خدا صرف اُسی حد تک خدا ہے جس حد تک وہ خود آگاہ ہوتا ہے۔“

ہیگل کی جدلیات اُس کے عینیت پسندانہ فلسفے کے ساتھ میل نہیں کھاتی۔ اُس کی عینیت پسندی اور بورژوا حدود نے اُسے اپنے جدلیاتی نظریات سے انحراف پر مائل کیا۔ وہ جدلیات کو سماجی حالات پر لاگو کرنے کے قابل نہ ہو سکا۔ اپنی موت کے وقت وہ جرمنی کا ممتاز ترین فلسفی تھا۔ اُس کے نظریات وسیع پیمانے پر پڑھائے گئے اور اُس کے شاگردوں کو عزت ملی۔ اُس کے پیروکار دائیں اور بائیں بازو میں بٹ گئے۔ دینیاتی اور سیاسی طور پر دائیں بازو والوں نے اُس کے کام کی رجعت پسندانہ تعبیر پیش کی اور فلسفہ ہیگل اور عیسائیت کے درمیان مطابقت پر زور دیا۔ بائیں بازو کے ہیگلیوں نے انجام کار طہرانہ روش اپنائی۔ سیاست میں اُن میں سے متعدد انقلابی بنے، مثلاً لڈوگ فونز بارخ، فریڈرک اینگلس اور کارل مارکس شامل تھے۔ اینگلس اور مارکس نے ہیگل کے اس تصور کا زبردست اثر لیا کہ تاریخ جدلیاتی انداز میں آگے بڑھتی ہے، لیکن انہوں نے ہیگل کی فلسفیانہ عینیت کو مادیت کے ساتھ بدل دیا۔

انیسویں اور 20 ویں صدی کے برطانوی فلسفہ پر ہیگل کے مابعد الطبیعیاتی عینیت نے زبردست اثر ڈالا۔ مثلاً فرانسس ہربرٹ بریڈلے، اس کے علاوہ امریکی یوسیاء راس، اطالوی ہینیڈیو کرو کے بھی متاثر ہوئے۔ سورین کییرکیگارد کے توسط سے وجودیت بھی اُس سے متاثر نظر آتی ہے۔ شعور کے بارے میں ہیگل کے خیالات نے مظہریت (Phenomenology) میں جگہ پائی۔



چارلس فوریر

پیدائش: 17 اپریل 1772 عیسوی

وفات: 10 اکتوبر 1837 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: "The Social Destiny of Man"

چارلس فوریر

فرانسیسی فلسفی اور سوشلسٹ چارلس فوریر Besancos میں پیدا ہوا اور وہیں پر یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ تقریباً 1799ء میں فوریر نے سیاسیات اور معاشیات کا مطالعہ شروع کیا۔ اُس کی پہلی مفصل کتاب "Theory of the Four Movements and of General Destin y" (1801ء) میں اُس کا سماجی نظام اور معاشرے کو کوآپریٹو تنظیم واضح طور پر ملتی ہے۔ فوریر ازم کہلانے والے اس نظام کی بنیاد فوریر کے اس یقین پر ہے کہ ہم آہنگی کا ایک ہمہ گیر سرچشمہ چار شعبوں میں جلوہ گر ہے: مادی کائنات، نامیاتی زندگی، حیوانی زندگی اور انسانی معاشرہ۔ یہ ہم آہنگی بھی نشوونما پاسکتی ہے جب روایتی سماجی رویے کی جانب سے خواہش کی تسکین پر لاگو کردہ پابندیاں ختم ہو جائیں اور لوگ آزادانہ طور پر رہنے اور زندگی کی تکمیل کے قابل ہوں۔

فوریر کا تعلق متوسط درجے کے گھرانے سے تھا اور کافی عرصہ تک بطور کلرک اور کاروباری ملازم کام کرتا رہا۔ اُس نے عمیق اور واضح انداز میں بورژوا معاشرے پر تنقید کی، انقلاب فرانس کے نظریہ دانوں کے پیش کردہ نظریات اور حقیقت کے درمیان تضادات عیاں کیے، غربت اور دولت کے درمیان رقابت کو واضح کیا اور اکثریت کے اخلاقی و جسمانی تنزل کو منکشف کیا۔ سوشلسٹ نظام کی توجیہ پیش کرتے ہوئے وہ فرانسیسی مادیت پسندوں کے قہیوں سے آگے بڑھا اور شخصیت کی تشکیل میں ماحول اور تعلیم کے فیصلہ کن کردار پر بات کی۔ تمام انسانی احساسات اور شوق (ذائقہ، لمس، بصارت، سماعت، شامہ، محبت، پدریت، "سازش" کی جانب رجحان، تنوع کی خواہش، گروہ بندی کی کوشش) انسانی کردار کے تمام اوصاف اچھے یا خیر انگیز ہیں۔ ان جذبات کو کچلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ غلطی انسان میں نہیں بلکہ اُس معاشرے میں ہے جہاں وہ زندگی گزارتا ہے۔ چنانچہ ایک ایسا سماجی نظام تخلیق کرنا لازمی ہے جو انسانی خواہشات کی بھرپور تسکین اور اُن کی ترقی کو بڑھاوا دے۔ چند پیداواری یونٹوں پر مشتمل Phalange کو مستقبل کے معاشرے کا مرکزی ستل ہونا چاہیے۔ Phalange کا ہر ایک رکن کام کا حق رکھتا ہے۔ لوگ اپنی اپنی دلچسپیوں کے لحاظ سے آزادانہ طور پر کسی پیداواری یونٹ میں شامل ہوتے ہیں۔ Phalange انسان کو اپنی لپیٹ میں لے لینے والے سنگین پروفیشنل ازم کو ختم کر دیتا ہے۔ دن کے دوران Phalange یا اکائی کا ہر رکن ہر کام میں ڈیڑھ تا دو گھنٹے صرف کرتے ہوئے باری باری مختلف کام کرتا ہے۔ اس طرح محنت ایک ضرورت اور پرمسرت چیز بن جاتی ہے۔ نتیجتاً معاشرہ پیداوار کا ایک اعلیٰ معیار حاصل کرتا اور مادی خوشحالی دیکھتا ہے۔

فوریر اپنے تصوراتی Phalange یا اکائی میں محنت اور قابلیت کی بنیاد پر دولت تقسیم کرتا ہے۔ ذہنی اور جسمانی

”خواتین کو حقوق دینا تمام سماجی ترقی کا بنیادی اصول ہے۔“

فوریر

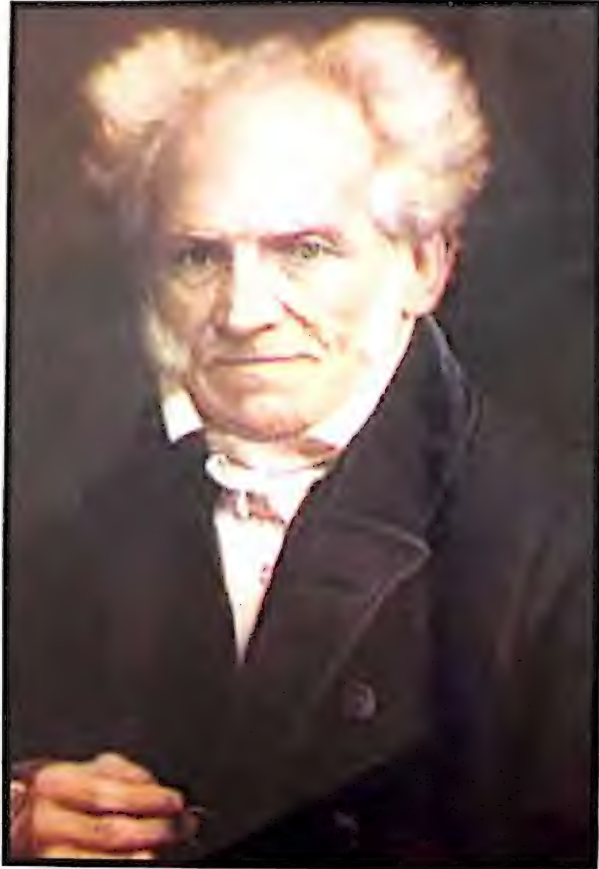
کام کے ذریعہ دیہات اور شہر کے درمیان انٹی تھیس کا خاتمہ کرنے کے حوالے سے فور میز کے خیالات نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔

یوں فور میز نے ایک یوٹوپیا پیش کی۔ اُس نے اپنی خیالی دنیا کو ہر اعتبار سے عملی بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً اُس کا معاشرہ (اوپر مذکور) برادریوں، اکائیوں یا Phalange میں تقسیم ہے اور ہر برادری 1600 افراد پر مشتمل ہے جو سب کے سب ایک ذرخیز زرعی علاقے کے مرکز میں بنی عمارت میں رہتے ہیں۔ اُس نے برادری کے افراد کے لیے طرز عمل کے واضح اصول متعین کیے۔ کام قابلیت اور اہلیت کی بنیاد پر تقسیم ہوتا۔ نجی ملکیت کا خاتمہ کرنے کے بجائے امیر اور غریب کو باہم ملا کر اُن کے درمیان فرق کو دور کیا گیا۔ برادری کی اجتماعی دولت اس کے ارکان کی ضروریات پوری کرنے پر آزادی سے استعمال کی گئی۔ فور میز اپنی یوٹوپیا میں معاشرت کو روایتی مفہوم میں قبول نہیں کرتا۔ اُس نے اکٹھے زندگی گزارنے والوں کے سماجی رویے کو منضبط کرنے والے ایک مفصل نظام کو اس کی جگہ دی۔

فور میز سرمایہ داروں کے درمیان بھی اپنے مقاصد کا پُر امن پروپیگنڈا کرنے کے ذریعہ کامیابی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ چنانچہ اُس نے سرمایہ داروں کو مکمل کرنے کی خاطر تجویز دی کہ کمائے بغیر حاصل کی ہوئی دولت — کل کا ایک تہائی — برادری میں محفوظ رکھی جائے گی۔

یہ سارا منصوبہ زیادہ اہمیت اور قبولیت حاصل نہ کر سکا اور فور میز نے Lyon میں بطور بروکر کام کرنا جاری رکھا۔ بعد ازاں وہ پیرس گیا اور وہاں کوئی ایسا امیر کبیر شخص ڈھونڈنے کی کوشش کی جو اُس کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے میں مدد کر سکے۔ ظاہر ہے کہ وہ ناکام رہا۔ 1832ء میں وہ اپنی تھوڑے بڑے چند ایک حامیوں پر مشتمل چھوٹا سا گروہ بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ اُس کی قائم کردہ زیادہ تر برادریاں ناکامی سے دوچار ہوئی۔ 1842ء میں امریکی سوشلسٹ نظریہ دان البرٹ Brisbane نے امریکہ میں فور میز ازم متعارف کروایا، اور 1850ء تک 40 سے زیادہ برادریاں قائم کی گئیں۔ اُن میں سے چند ایک نے ہی زیادہ دیر تک خود کو کامیابی سے چلایا۔ ویسٹ راکس بری (میا چوٹس) میں بروک فارم اور ریڈینگ (یوجری) میں شمالی امریکی برادری دوسب سے کامیاب برادریاں تھیں۔

معاشرے کو انسانی ضروریات کے مطابق تشکیل دینے اور مقابلہ بازی پر مبنی سرمایہ دارانہ نظام کی غیر انسانی نوعیت پر فور میز کے اصرار نے کارل مارکس کے نظریات کی پیش بینی کی۔ فور میز پر ورتا رہیہ کے تاریخی جدلیاتی عمل اور تاریخی مادیت کی تفہیم نہیں رکھتا تھا۔ اسے ایک سائنس بنا کر پیش کرنا کارل مارکس جیسے نابغہ روزگار کے ہی حصے میں آیا۔



آرتھر شوپنہاور

پیدائش: 22 فروری 1788 عیسوی

وفات: 21 ستمبر 1860 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "The World as Will and Idea"

آرتھر شوپنہاور

جرمن فلسفی آرتھر شوپنہاور ایک عینیت پسند فلسفی تھا جو اپنے فلسفہ یاسیت کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اُسے 1848ء کے انقلاب کے بعد ہی شہرت ملی جب انقلاب پسندوں سے خوفزدہ بورژوازی نے جوابی اقدام کیا۔ خاص طور پر ایمپیریل ازم کے عہد میں اُس کے خیالات پر اثر ثابت ہوئے۔ وہ جدلیات اور مادیت کا شدید مخالف تھا اور دنیا کی سائنسی تقسیم کے جواب میں مابعد الطبیعیاتی عینیت پیش کی۔ اُس نے شے بالذات سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ اندھا اور غیر استدلالی ”ارادہ“ (Will) ہی دنیا کا جوہر ہے۔

شوپنہاور 22 فروری 1788ء کو Danzig میں پیدا ہوا اور گوٹن، برلن اور جینا یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ Frankfurt am Maine میں مقیم ہوا، وہاں عزالت کی زندگی گزاری اور بوڈھی و ہندو فلسفوں اور باطنیت کے مطالعہ میں غرق ہو گیا۔ جرمن ڈومینیکی عالم دین، صوفی اور فلسفی میسٹر ایکہارٹ کے نظریات نے بھی اُس پر اثر ڈالا۔ اس کے علاوہ جرمن صوفی جیکوب بوہے اور نشاۃ ثانیہ و روشن خیالی کے محققین کا اثر بھی قبول کیا۔ اپنی مرکزی کتاب ”The World as Will and Idea“ (1819ء) میں اُس نے اپنے جمالیاتی اور یاسیت پسندانہ فلسفے کے غالب اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی عناصر پیش کیے۔

شوپنہاور عینیت پسند مکتبہ فکر سے غیر متفق تھا اور جرمن فلسفی ہیگل کے خیالات کی شدید مخالفت کی جو حقیقت کی روحانی فطرت پر یقین رکھتا تھا۔ اِس کے بجائے شوپنہاور نے کانت کے اس خیال کی تائید کی کہ مظاہر کی ہستی صرف ادراک میں یعنی بطور خیالات ہی ہے۔ تاہم، اُس نے کانت کے اس تصور سے اتفاق نہ کیا کہ مطلق حقیقت تجربے سے بالاتر ہے۔ شوپنہاور نے اسے ارادے (Will) کے ساتھ شناخت کیا اور کہا کہ ذات کی تمام تجربہ میں آئی ہوئی فعالیت ارادہ ہے، بشمول لاشعوری جسمانی عوامل کے۔ یہ ارادہ تجربہ کرنے والی ہر ہستی کی داخلی فطرت ہے اور زمان و مکاں میں جسم کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جو ایک عین (آئیڈیا) ہے۔ یوں اُس نے نتیجہ اخذ کیا کہ تمام مادی صورتوں کی داخلی حقیقت ارادہ ہے؛ واحد ہمہ گیر ارادہ مطلق حقیقت ہے۔

شوپنہاور کی نظر میں زندگی کا المیہ ارادے کی فطرت میں پوشیدہ ہے جو فرد کی متواتر ایک کے بعد دوسرے مقصد کی تکمیل پر ابھارتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی مقصد قوت حیات یا ارادے کی لاحدود فعالیت کے لیے دائمی تسکین مہیا نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ارادہ کسی انسان کو ناگزیر طور پر دکھ، تکلیف، موت اور آواگون کے غیر متناہی چکر میں لے جاتا ہے۔ ارادے کی فعالیت کو صرف ترک خواہش کے ذریعہ ہی ختم کیا جاسکتا ہے جس میں استدلال ارادے پر اس حد تک غالب آجاتا ہے کہ

”ہر قوم باقی تمام قوموں کا مسخکہ اڑاتی ہے، اور سبھی کا خیال درست ہے۔“

شوپنہاور

جدوجہد اور کوشش ختم ہو جاتی ہے۔ یہ خیالات واضح طور پر بودھی تعلیمات کے رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں۔ شوپنہاور نے ہندوستانی خیالات کا اس حد تک اثر قبول کیا کہ آواگون اور خواہش کے نتیجے میں دکھ جیسے نظریات جوں کے توں لے لیے۔

شوپنہاور کے نظریات کو یاسیت پسندانہ اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ کیونکہ اُس نے لاہست کو بہت سے زیادہ اہمیت دی۔ اُس کے خیال میں فنون (آرٹس) انسان کو کسی ارادے کے بغیر چیزوں کو دیکھنے پر مائل کرتے ہیں جس میں جذبات کا کھیل ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن فنون انسان کو محض عارضی طور پر ہی ارادے سے نجات دلاتے ہیں۔ حقیقی نجات صرف انا کے ذریعے لاگو کردہ انفرادیت کے بندھن توڑنے کے نتیجے میں ملتی ہے۔ جو بھی ہمدردی، بے غرضی اور انسانی دردمندی کے اعمال محسوس کرے اور دیگر ہستیوں کے دکھ کو اپنا دکھ سمجھنے لگے وہ ارادہ حیات کی نفی کی راہ پر نکل پڑتا ہے۔ یہ حالت تمام لوگوں کے اولیامر تاضیت میں حاصل کرتے ہیں۔ شوپنہاور کی بشریات اور سوشیالوجی ریاست یا برادری سے شروع ہونے کی بجائے انسان پر توجہ مرکوز کرتی اور اُسے دوسروں کے ساتھ مل کر زندگی گزارنے کے قطعی امکانات دکھاتی ہے۔

عورتوں کی جانب اپنے خاصمانہ رویے کے لیے مشہور شوپنہاور نے بعد میں انسانی جنسی سرگرمی کی تہہ میں موجود اصولوں پر غور و فکر کیا اور کہا کہ افراد جذباتی محبت کے بجائے ارادے یا خواہش کی غیر منطقی تحریکات کے تحت ایک دوسرے کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

شوپنہاور نے فطرت یا معاشرے کے قوانین کو بے دخل کر کے سائنسی اور اک کے امکان کو ناممکن بنانا چاہا۔ تاریخی ترقی سے انکار بھی اُس کی فکر کا خاصا ہے۔ جرمن فلسفی شاعر فریڈرک فشنے کی ابتدائی تحریروں میں اُس کا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ جرمن کمپوزر رچرڈ ویکنر کے میوزک ڈراموں اور 20 ویں صدی کے فلسفیانہ و آرٹسٹک کام پر بھی اُس کے اثرات ہیں۔

انیسویں صدی کے آخری عشرے کے دوران شوپنہاور کے اصل اثرات پھیلتا شروع ہوئے۔ استدلال اور منطق کی قوتوں کو نظر انداز کر کے وجدان، تخلیقیت اور غیر منطقی قوتوں کو نمایاں کرنے کے ذریعہ اُس کی فکر نے فلسفہ حیات، وجودیاتی فلسفہ اور علم الانسان کے نظریات پر اثر ڈالا۔



آگست کونت

پیدائش: 19 جنوری 1798 عیسوی

وفات: 5 ستمبر 1857 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: "Course of Positive Philosophy"

آگست کونت

فرانسیسی فلسفی، ثبوتیت کا بانی آگست کونت 19 جنوری 1798ء کو مونٹ پیلیے میں پیدا ہوا۔ اُسے سوشیالوجی کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے۔ اُس کے والدین کمزور من کی تھوٹک اور بادشاہت کے حامی تھے جبکہ انقلاب کے بعد فرانس بھر میں ری پبلکن ازم اور تشکیلیت کی لہر ابھر رہی تھی۔ کونت نے بچپن میں ہی رومن کی تھوٹک ازم اور بادشاہت پسندی کو چھوڑ دیا۔ 1814ء سے 1816ء تک وہ پوٹی ٹینیک سکول میں تعلیم حاصل کرتا رہا مگر ایک طلبا بغاوت میں حصہ لینے کی بنا پر نکال دیا گیا۔ وہ کئی برس تک مشہور سوشلسٹ کلاڈ ہنری ڈی رُو دورائے کا سیکرٹری رہا جس کے اثرات کونت کے کام میں کافی حد تک نظر آتے ہیں۔ اُس نے فلسفہ اور تاریخ کا وسیع مطالعہ کیا اور اُن مفکرین میں خصوصی دلچسپی لی جو انسانی معاشرے کی تاریخ میں کسی ترتیب کا کھوج لگانے کی راہ پر نکلے تھے۔ انھارہویں صدی کے متعدد اہم سیاسی فلسفیوں — مثلاً مونتسکیو، مارکوس ڈی کوئڈورسیت، ترگوٹ اور جوزف میسر — کے افکار کونت کے نظام فکر پر اثر انداز ہوئے۔

اوپر مذکور کلاڈ ہنری جدید معاشرے میں معاشی تنظیم کی اہمیت کو واضح طور پر دیکھنے والا پہلا شخص تھا۔ کونت کے خیالات بھی اُس جیسے تھے۔ تاہم، اُن کے نکتہ ہائے نظر اور سائنسی پس منظر میں نمایاں فرق بھی تھے اور انجام کار کونت اُس سے علیحدہ ہو گیا۔ 1826ء میں کونت نے اپنے ثبوتیت پسند فلسفہ پر لیکچرز کا ایک سلسلہ شروع کیا مگر جلد ہی نروس بریک ڈاؤن کا شکار ہو گیا۔ 1828-9ء میں وہ دوبارہ لیکچر دینے کا قابل ہو سکا۔ آئندہ بارہ سال اُس نے اپنی 6 جلدوں پر مشتمل تصنیف "Course of Positive Philosophy" کے لیے وقف کر دیے۔ یہی اُس کے خیالات کا نچوڑ ہے۔ 1832ء سے 1842ء تک کونت بطور تالیف کام کرتا رہا اور پھر پوٹی ٹینیک سکول میں ایگزامینر بنا۔ 1842ء میں سکول کے ڈائریکٹروں کے ساتھ جھگڑے کے نتیجے میں اُسے نوکری اور تنخواہ سے محروم ہونا پڑا۔ بقیہ زندگی کے دوران جان سٹوارٹ مل اور فرانسیسی شاگرد اُس کی مدد کرتے رہے۔ 1842ء میں ہی اُس کی 17 سالہ ازدواجی زندگی اختتام پزیر ہوئی کیونکہ بیوی کیرولین نے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ 1845ء میں کونت کو ایک عورت سے محبت ہوئی جو اگلے ہی سال تپ دق سے مر گئی۔ اس عشق کے تجربے نے اُس کی آئندہ تحریروں پر اثر ڈالا۔ ثبوتیت پسند معاشرے میں (جو قائم کرنا چاہتا تھا) عورتوں کا کردار اس کی عکاسی کرتا ہے۔

کونت نے ایک ایسے دور میں آنکھ کھولی جب انقلاب فرانس اور نیپولین مہمات کی گرد بیٹھ چکی تھی اور ایک نیا، محکم سماجی نظام — استبدادیت کے بغیر — تلاش کیا جا رہا تھا۔ جدید سائنس و ٹیکنالوجی اور صنعتی انقلاب نے یورپ میں معاشروں کو نامعلوم سمتوں میں دھکیلنا شروع کر دیا تھا۔ پرانے جذبات، خیالات، عقائد اور دستور فرسودہ محسوس ہونے لگے

”انسانوں کو کیمیا اور حیاتیات کے متعلق آزادانہ سوچنے کی اجازت نہیں؛ تو پھر انہیں سیاسی فلسفے کے متعلق آزادانہ سوچنے کی اجازت کیوں ہو؟“

کونت

اور لوگوں کو ان پر اعتبار نہ رہا۔ کونت نے سوچا کہ یہ صورتحال نہ صرف فرانس اور یورپ کے لیے اہم بلکہ انسانی تاریخ کا ایک اہم موڑ بھی تھی۔ وہ معاشرتی نظام کی عقلی، اخلاقی اور سیاسی تنظیم نو کے بارے میں سوچنے لگا اور اس کام کے لیے سائنسی طرز عمل کو اپنانا لازمی خیال کیا۔

کونت نے کہا تاریخی عوامل، بالخصوص مختلف باہم مربوط سائنسوں کی ترقی کا تجربی بنیادوں پر مطالعہ، تین مراحل کا ایک قانون آشکار کرتا ہے جو انسانی ترقی پر حکم ران ہے۔ اُس نے اپنی مشہور کتاب میں ان تینوں مراحل کا تجزیہ کیا۔ ذہن انسان کی فطرت کی وجہ سے ”ہر سائنس یا علم کی شاخ تین مختلف تصورات پر مشتمل حالتوں سے گزرتی ہے: دینیاتی یا مصنوعی حالت، مابعد الطبیعیاتی یا مجرد حالت؛ اور سائنسی یا مثبت حالت۔“ دینیاتی مرحلے میں واقعات کی وضاحت دیوتاؤں یا خدا کی مشیت کے حوالے سے غریب طور پر کی جاتی ہے۔ دوسرے مرحلے میں تجزیہ فلسفیانہ کیلنگرز سے مظاہر کی توضیح کی جاتی ہے۔ ارتقا کے آخری یعنی سائنسی مرحلے میں وجوہ کے مطلق توضیحات کے لیے کسی بھی قسم کی کوشش ترک ہو جاتی ہے۔ اصل توجہ اس بات پر مرکوز ہوتی ہے کہ مظاہر آپس میں کسی طرح مربوط ہیں۔ اس مشاہدے کا مقصد تجرباتی انداز میں توثیق شدہ اصولوں کو عمومی سطح پر لاگو کرنا ہے۔ یہی ثبوتیت پسندی ہے۔ یعنی یہ یقین کہ تجربی سائنس ہی علم کا واحد معقول اور موزوں منبع ہیں۔

کونت کے مطابق اوپر مذکور مراحل مخصوص سیاسی ترقیوں کے ساتھ باہم مربوط ہیں۔ دینیاتی مرحلہ بادشاہوں کے اُلوی حق جیسے تصورات میں منعکس ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی مرحلے میں معاہدہ عمرانی، افراد کی برابری اور عوامی حاکمیت جیسے تصورات شامل ہیں۔ ثبوتیت پسند مرحلہ ایک سائنسی یا ”سوشیالوجیکل“ (یہ اصطلاح کونت کی ایجاد ہے) مکثہ نظر سے سیاسی تنظیم کا تجزیہ کرتا ہے۔ جمہوری طریق ہائے فرار پر کڑی تنقید کرنے والے کونت نے ایک مستحکم معاشرے کا تصور کیا جس پر ایسے اعلیٰ سائنسی اذہان کی حکومت ہو جو انسانی مسائل حل کرنے اور سماجی حالات بہتر بنانے کے لیے سائنسی طریقہ کار استعمال کریں۔ وہ قطعی توضیحات کو مسترد کر کے مظاہر کے مابین قابل مشاہدہ تعلقات پر مبنی قوانین دریافت کرنے کی بات کرتا ہے۔

کونت کی جانب سے سائنسوں (علوم) کی درجہ بندی کی بنیاد اس مفروضے پر تھی کہ سائنسوں نے سادہ مجرد اور اکی طرح ہائے کار سے پیچیدہ اور ٹھوس مظاہر کی تفہیم کی جانب ترقی کی۔ چنانچہ سائنسوں کا ارتقا اس ترتیب سے ہوا --- ریاضی، فلکیات، طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور آخر میں سماجیات یا سوشیالوجی۔ کونت کے مطابق موخر الذکر علم نہ صرف سارے سلسلے کا نچوڑ ہے بلکہ اس نے سماجی حقائق کو قوانین بھی بنایا اور انسانی علم کی مجموعی تالیف کر کے معاشرتی تعمیر نو کی راہ دکھلائی۔

غالباً ”سوشیالوجی“ کی اصطلاح وضع کرنے کی وجہ سے ہی کونت کو اس سائنس کا بانی مانا جاتا ہے۔ لیکن یہ شعبہ پہلے سے ہی موجود تھا۔ کونت نے البتہ اسے ایک باقاعدہ علم کی صورت دی۔

وہ اپنے ثبوتیت پسند مثالی تصور کو ”System of Positive Polity“ میں پیش کرتا ہے۔ اُسے یقین تھا کہ عیسائی دینیات سے علیحدہ کیا گیا رومن کیتھولک کلیسیا نئے معاشرے کے لیے ایک سٹرکچرل اور علامتی ماڈل بن سکتا تھا۔

البتہ اس نے خدا کی عبادت کی جگہ ”انسانیت پسندی کے مذہب“ کو دی۔

بلاشبہ کونت ایک جوہر قابل تھا۔ ایک طرف اُسے کافی پیروکار مل گئے لیکن دوسری طرف شدید تنقید کا نشانہ بھی بنا۔ مستقبل کے معاشرے کے لیے اُس کے منصوبوں کو مضحکہ خیز قرار دیا گیا؛ اور کونت جمہوریت کی تردید، نظام مراتب اور اطاعت پر اصرار اور اس رائے میں شدید ری ایکشنری ہے کہ مثالی حکومت صرف اعلیٰ ترین دانشوروں پر مشتمل ہوگی۔ لیکن اُس کے نظریات فرانس کے ایمپائرل ڈیخاکم، برطانیہ کے ہربرٹ سپنسر اور سرائیڈورڈ ٹاکلر جیسے ممتاز سماجی سائنس دانوں پر اثر انداز ہوئے۔ کونت انسانی معاشرے کے سائنسی مطالعہ کے طور پر سوشیالوجی کی اہمیت پر یقین رکھتا تھا۔ یہ چیز معاصر سماجی سائنس دانوں کے لیے اب بھی مشعل راہ ہے۔



رالف والدو ایمرسن

پیدائش: 25 مئی 1803 عیسوی
وفات: 27 اپریل 1882 عیسوی
ملک: امریکہ (بوسٹن)
اہم کام: ”نچر“

رالف والدو ایمرسن

امریکی مضمون نگار اور شاعر، ماورائیت پسند کی ایک فلسفیانہ تحریک کا رہنما رالف والدو ایمرسن 25 مئی 1803ء کو بوسٹن، میساچوسٹس میں پیدا ہوا۔ انگلش رومانسزم، نوافلاطونیت اور ہندو فلسفہ کے زیر اثر اُس نے اپنے خیالات فصیح و بلیغ اور شاعرانہ انداز میں پیش کیے اور یہی اُس کی وجہ شہرت ہے۔

ایمرسن کا تعلق ایک مذہبی گھرانے سے تھا۔ اُس کے سات اجداد منسٹرز تھے اور باپ ولیم ایمرسن کے ”فرسٹ چرچ“ (Unitarian) کا منسٹر بنا۔ ایمرسن نے ہارورڈ یونیورسٹی سے گریجوایشن کی، تب اُس کی عمر صرف اٹھارہ برس تھی۔ اگلے تین برس تک وہ بوسٹن کے ایک سکول میں پڑھاتا رہا۔ 1825ء میں وہ ہارورڈ یونیورسٹی سکول میں داخل ہوا اور اگلے برس ڈیل سیکس ایسوسی ایشن آف منسٹرز کے تحت تبلیغ کی اجازت حاصل کر لی۔ وہ اپنی خراب صحت کے باوجود بوسٹن کے علاقے میں گاہے بگاہے لیکچرز دیتا رہا۔ اُسی برس الین نامی لڑکی سے شادی کی جو ڈیڑھ سال بعد مر گئی۔ 1832ء کی کمرس کے روز یورپ کے دورے پر روانہ ہوا۔ وہ کچھ دیر انگلینڈ میں زکا اور اس دوران والٹر لینڈر، سٹوکل کولرج، تھامس کارلائل اور ولیم درڈزور تھ جیسے ممتاز انگلش ادیبوں سے دوستی کی۔ کارلائل کے ساتھ اُس کی دوستی تا حیات قائم رہی۔

یورپ میں تقریباً ایک برس گزارنے کے بعد وہ واپس امریکہ آیا۔ 1834ء میں کوکورڈ، میساچوسٹس گیا اور بوسٹن میں بطور لیکچرر سرگرم ہو گیا۔ ”تاریخ فلسفہ“، ”انسانی ثقافت“ اور ”عہد حاضر“ جیسے موضوعات پر اُس کی تقریروں کا مواد موت کے بعد ”Journals“ (14-1909ء) کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوا۔ عقیدے کے بارے میں اُس کا مفصل ترین بیان پہلی کتاب ”Nature“ (1836ء) میں موجود ہے جو بلا نام شائع ہوئی۔ اس کتاب کو ایمرسن کا اصل اور اہم ترین کام گردانا جانے لگا اور اس میں فلسفہ ماورائیت کا جو ہر ملتا ہے۔ یہ عینیت پسندانہ مسلک زندگی کے متعلق مقبول عام مادیت پسندانہ اور کیلونٹ نکتہ ہائے نظر کا مخالف تھا۔ اس نے مصنوعی پابندیوں سے انسان کو آزادی دلانے کی صدا بھی بلند کی۔

ایمرسن نے ان خیالات کو 1837ء کے ایک لیکچر ”دی امیریکن سکاٹر“ میں ثقافتی اور عقلی مسائل پر لاگو کیا اور امریکی عقلی خود مختاری کا مطالبہ کیا۔ 1838ء کا ”ڈیوٹنی کالج میں خطاب“ کافی متنازع ثابت ہوا کیونکہ اس میں روایتی مذہب پر حملہ اور خود انحصاری و وجدانی روحانی تجربے کی بات کی گئی تھی۔

1841ء اور 1844ء میں اُس کے مضامین کے دو مجموعے شائع ہوئے۔ ایمرسن پر اکثر اُس کے مضامین اور لیکچرز کے حوالے سے ہی بات کی جاتی ہے۔ یہاں ہم اُس کے مجموعی اور مرکزی خیالات و تصورات کا ایک اجمالی جائزہ پیش

”فطرت والی روش اختیار کرو: اس کی کتنی ضرورت ہے۔“

ایمرسن

کرنے کی کوشش کریں گے۔

ایمرسن 1830ء کی دہائی کے دوران ایک خود انحصار صاحب فکر شخص کے طور پر ابھرا۔ اُس کے اپنے ذاتی شکوک اور مسائل دیگر اہل فکر کو بھی درپیش تھے۔ ”نیچر“، ”دی امریکن ریکارڈ“ اور ”ڈیوٹیکلی سکول ایڈریس“ نے اُسے ایک گروپ کے ساتھ تنہی کر دیا جنہیں ماورائیت پسند کہا جاتا تھا۔ ایمرسن اس گروپ کا نمائندہ بن گیا۔ اپنے روحانی شکوک کے جواب مل جانے پر اُس نے اپنا بنیادی فلسفہ تشکیل دیا۔ بعد کی ہر ایک تحریر ”نیچر“ میں بیان کردہ خیالات کی ہی توسیع اور تشریح یا ترمیم ہے۔

ایمرسن کے مذہبی شکوک معجزات کی تاریخی حیثیت پر ایمان کے خلاف تنقید سے زیادہ گہرے تھے۔ وہ نیوٹن فرسک کے مشینی تصور کائنات اور لاک کے نظریہ حیات سے بھی اختلاف رکھتا تھا۔ ایمرسن نے محسوس کیا کہ استدلال پسند فلسفیوں کی بیان کردہ علت و معلول کی مشینی کائنات میں آزاد ارادے کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اس دنیا کو سوچ اور بصیرت کی بجائے صرف حیات کے ذریعہ جانا جاسکتا تھا؛ اس کا تعین انسان طبعی اور نفسیاتی طور پر کرتے ہیں؛ اور پھر بھی یہ انہیں حالات کا شکار بناتے ہیں۔

ایمرسن نے دوبارہ ایک عینیت پسندانہ فلسفہ سے رجوع کرتے ہوئے زور دیا کہ انسان حسی تجربے اور حقائق کی مادی دنیا سے ماوراء ہونے اور کائنات کی ہر جامہ جو روح کا شعور حاصل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ خدا اپنی ذات، اپنی روح کے اندر دیکھنے سے ملتا ہے، اور اس قسم کی خود آگہی آزادی عمل دلاتی اور دنیا کو اپنے تصورات کے مطابق تبدیل کرنے کے قابل بناتی ہے۔ چنانچہ انسانی روحانی بحالی اپنے اندر موجود ماورائی روح (Oversoul) کے حصے کا ذاتی انفرادی تجربہ کرنے سے ہوتی ہے۔ ماورائی یا ہمہ گیر روح ساری تخلیق اور ساری جان دارا شیا میں موجود ہے۔ بس انسان اس پر غور و فکر کی رحمت کرے تو یہ قابل رسائی بن جاتی ہے۔

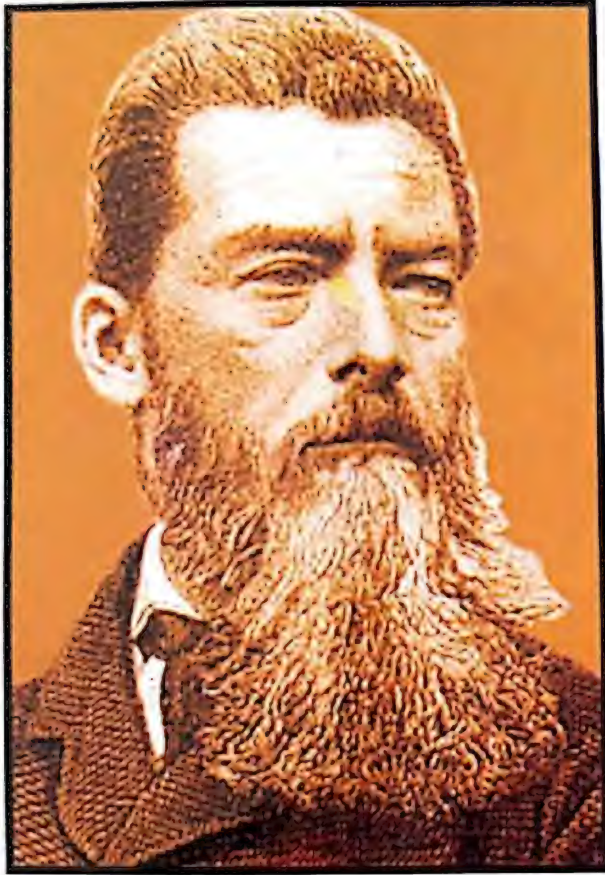
ایمرسن کی نظر میں منطق کا مطلب ازلی صداقت کی وجدانی آگہی ہے۔ اس پر ”تفہیم“ پر انحصار کے طریقوں سے قطعی مختلف طور پر انحصار کیا جاسکتا ہے۔ ”تفہیم“ تو محض حیاتی ڈیٹا کا مجموعہ اور مادی دنیا کے منطقی ادراک کا نام ہے۔

بلاشبہ یہ نظریات اچھوتے نہیں، اور یہ بات واضح ہے کہ ایمرسن پر فلسفہ نوافلاطونیت، کولرج اور دیگر رومانویت پسندوں، ہندو فلسفہ اور چند دیگر فلسفوں کے اثرات بھی تھے۔ اصل میں ایمرسن کی بیان کرنے کی صلاحیت اُسے ممتاز بناتی ہے۔ وہ کچھ فرسودہ اور ایسی عام باتیں بھی خوبصورتی کے ساتھ کر گیا جن کا ہندوستان میں صدیوں سے پرچار کیا جا رہا تھا۔ اُسے دنیا میں ہر طرف خوبصورتی دکھائی دی جس کے بنیادی عناصر ہم آہنگی، کاملیت اور روحانیت ہیں: ”حسن کی تخلیق آرٹ ہے۔“

وہ کہتا ہے کہ عظیم انسان تاریخ میں فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں؛ وہ سماجی ترقی کو فروغ دیتے ہیں جو فرد کی روحانی کاملیت پر مشتمل ہے۔ ایمرسن نے یہ بھی کہا کہ کرۂ ارض پر امیر اور غریب کے درمیان جدوجہد اور مفادات کا ٹکراؤ ازلی ہے۔ البتہ وہ غریبوں کا ہمدرد تھا۔ اُس نے امریکہ میں بورڈ اور حکومت اور غلامی کی شدید مخالفت کی۔ زندگی کے آخری

برسوں میں وہ تصوف کی جانب مائل ہو گیا۔

ایمرسن انیسویں صدی کا اہم ترین امریکی فلسفی ہے، اور کچھ حوالے سے اُس کا کونسل مہد کے بعد امریکی فکر کی مرکزی شخصیت بھی مانا جاتا ہے۔ شاید اپنے خوبصورت جملوں کی وجہ سے وہ کافی مشہور ہو گیا۔ اُس کی تحریریں آج بھی شوق سے پڑھی جاتی ہیں۔ خود آگہی اور عدم تطابق پر ایمرسن کا زور، ہر فرد اور خدا کے درمیان شخصی تعلق پر اصرار اور بے تکان رجائیت روح عصر کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن یہ روح عصر ما بعد الطبیعیاتی نہیں بلکہ طبعیاتی ہے۔



لڈ وگ فورباخ

پیدائش: 28 جولائی 1804ء عیسوی
وفات: 13 ستمبر 1872ء عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: ”عیسائیت کا جوہر“

لڈ وگ فور باخ

جرمن فلسفی لڈ وگ فور باخ نے آرتھوڈوکس مذہب کو مذہبی نفسیات کے ساتھ تبدیل کیا اور جرمن مادیت پسند فلسفے میں حصہ ڈالا۔ وہ لینڈشٹ میں پیدا ہوا (1804ء) اور برلن وارلائگن میں تعلیم حاصل کی۔ جوانی میں وہ ممتاز جرمن فلسفی ہیگل کا شاگرد تھا جس کی فلسفیانہ عینیت کو بعد میں مسٹر دکیا۔ اپنی نمائندہ کتاب ”عیسائیت کا جوہر“ (1841ء) میں فور باخ نے اپنے فلسفیانہ خیالات تفصیل سے بیان کیے۔

فور باخ کی پہلی کتاب کسی نام کے بغیر شائع ہوئی تھی (1830ء) اور اسی کی بنا پر وہ یونیورسٹی سے نکالا گیا۔ فور باخ نے زندگی کے آخری برس گاؤں میں گزارے۔ وہ 1848ء کے انقلاب کی نوعیت کو سمجھ نہ سکا اور سوشل ڈیموکریٹک پارٹی میں شامل ہونے کے باوجود مارکسزم کو نہ مانا۔ اس کی زندگی مذہب کے خلاف جدوجہد سے عبارت ہے۔ اس کے نظریات ”نوجوان ہیگلیوں“ سے ترقی کر کے مادیت کی جانب بڑھے۔ ہم عصریوں پر اس کی جانب سے مادیت کے دفاع کا گہرا اثر پڑا۔ حتیٰ کہ اینگلز نے کہا، ”بشریات پسندی (Anthropologism) فور باخ کی مادیت کا خاصا تھی جو قبل از انقلاب جرمنی کے تاریخی حالات کا نتیجہ تھی اور انقلابی بورژوا جمہوریت کے آئیڈیلز کا اظہار کرتی تھی۔ انسان کے جوہر کے بارے میں ہیگل کی عینیت پسندانہ تفہیم اور اسے خود آگئی تک محدود کر دینا فور باخ کے فلسفیانہ ارتقا کا نکتہ آغاز تھا۔ اس نکتہ نظر کو مسٹر دکر نے سے بحیثیت مجموعی عینیت بھی مسٹر دہو گئی۔

فور باخ کی خدمات میں سے ایک یہ تھی کہ اس نے عینیت اور مذہب کے درمیان تعلق کو واضح کیا۔ وہ ہیگلی جدلیات کی عینیت پسندانہ نوعیت پر شدید تنقید کرتا ہے۔ اس طرح ہیگلی فلسفہ کے منطقی پہلوؤں کو استعمال میں لانے کی راہ روشن ہوئی اور مارکسزم کی تشکیل میں مدد ملی۔ لیکن خود فور باخ نے ہیگل کے فلسفہ کو نظر انداز کر دیا اور اسی لیے اس کی سب سے بڑی کامیابی یعنی جدلیات پر غور کرنے میں ناکام رہا۔

فور باخ کے فلسفے کا اصل جوہر مادیت کو واضح الفاظ میں بیان اور اس کا دفاع کرنا تھا۔ بشریات پسندی نے انسان کے جوہر اور دنیا میں اس کی حیثیت کے مسئلے میں خود کو محسوس کروایا۔ لیکن فور باخ نے اس حوالے سے متواتر مادیت پسندانہ نکتہ نظر نہ اپناتے رکھا کیونکہ اس نے انسان کو ایک مجرد (Abstract) فرد، ایک خالص حیاتاتی ہستی کے طور پر لیا۔ وہ نظریہ علم میں مسلسل تجربیت پسندانہ نکتہ نظری لاگو کرتا اور لاادریت (Agnosticism) کی پُر زور مخالفت کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس نے تفہیم کے عمل میں سوچ کی اہمیت سے انکار نہ کیا، معروض کے متعلق قہیے پیش کیے۔ لیکن وہ بحیثیت مجموعی قبل از مارکس مادیت کی فکری نوعیت پر غالب نہ آسکا۔ وہ تاریخ کو سمجھنے کے لیے عینیت پسندانہ انداز ہی استعمال

”میری واحد خواہش یہ ہے کہ خدا کے دوستوں کو انسان کے دوستوں میں تبدیل کر دوں۔“

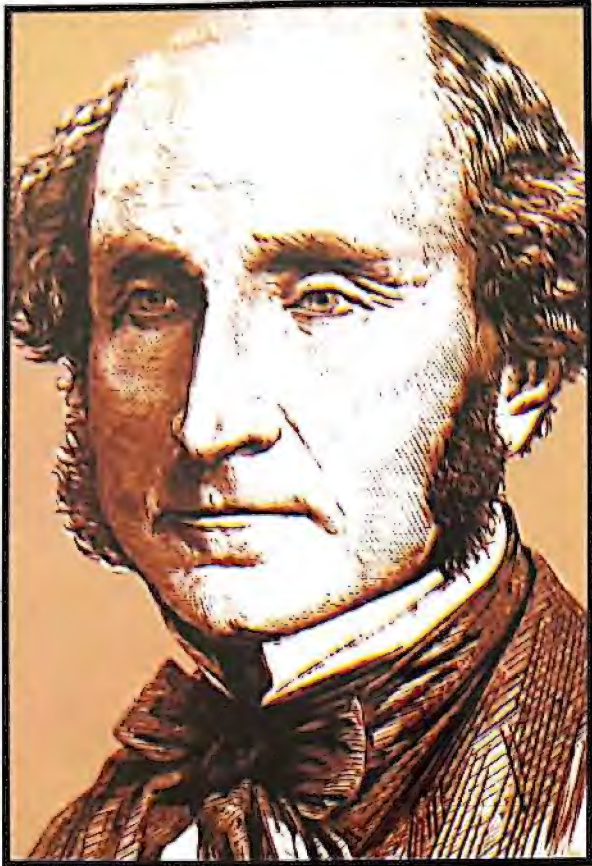
فور باخ

کرتا ہے۔ سماجی مظاہر کے عینیت پسندانہ خیالات فورباغ کی اس خواہش سے ماخوذ تھے کہ سماجی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لیے بشریات پسندی کو بطور ہمہ گیر سائنس لاگو کیا جائے۔ (بشریات پسندی قبل از مارکس مادیت کا ایک پہلو تھی جو انسان کو فطرت کی اعلیٰ ترین پیداوار مانتی اور انسان کی مخصوص خصوصیات اور اوصاف کی وضاحت اُن کے فطری ماخذ کی بنیاد پر کرتی تھی۔)

فورباغ کی عینیت بالخصوص مذہب اور اخلاقیات پر تحقیق میں عیاں ہے۔ اس نے مذہب کو انسانی اوصاف (جو مافوق الفطرت بنائے گئے) کی تجسیم قرار دیا۔ چنانچہ انسان خدا میں اپنے ہی جوہر پر غور و فکر کرتا ہے۔ یوں مذہب انسان کی ”لا شعوری خود آگہی“ ہے۔ فورباغ کے خیال میں اس کی وجہ فطرت اور معاشرے کی خود درو تو توں پر منحصر ہونے کے انسانی احساس میں ہے۔ مذہب کی معاشرتی اور تاریخی جڑوں کے بارے میں اُس کے انداز نے خصوصی دلچسپی کے حامل ہیں۔ لیکن اپنی بشریات پسندی کے باعث وہ اس معاملے میں محض اندازوں سے آگے نہ گیا اور مذہب سے لڑنے کے موثر ذرائع نہ ڈھونڈ سکا۔ اُس نے تعلیم میں لا شعور کو لا شعوری خود آگہی کے ساتھ تبدیل کرنا چاہا، اور ایک نئے مذہب کی ضرورت پر بھی زور دیا۔ انسان کی حقیقی دنیا کو نہ سمجھنے کے باعث اُس نے مسرت کے لیے انسان کی خلقی جدوجہد سے اخلاقیات کے اصول مستنبط (Deduce) کیے۔ مسرت کا حصول ممکن ہے، بشرطیکہ ہر انسان استدلالی انداز میں اپنی حدود متحرک کر لے اور دیگر انسانوں سے محبت کرے۔

فورباغ کی تشکیل کردہ اخلاقیات تجریدی، ازلی اور تمام وقتوں اور تمام لوگوں کے لیے ایک جیسی ہے۔ وہ اپنے خیالات کی قیود کے باوجود مارکسزم کا براہ راست نقیب تھا۔ اُس نے کہا کہ فرد اور اُس کا ذہن اپنے حالات کی پیداوار ہے؛ کسی شخص کا مجموعی شعور حیاتی اعضا اور بیرونی دنیا کے باہمی تعلق کا نتیجہ ہے۔ ”انسان وہی ہے جو وہ کھاتا ہے۔“ لہذا انواع انسانی کو بہتر بنانے کے لیے بہتر خوراک ضروری ہے۔

کارل مارکس اور فریڈرک اینگلس نے عوامی اور انسانی ضروریات پر فورباغ کے اصرار میں معاشرے کی مادیت پسندانہ بنیادوں پر تفسیر کی جانب تحریک دیکھی، اور بعد میں اسے نظریہ تاریخی مادیت کی صورت میں پیش کیا۔



جان سٹوارٹ مل

پیدائش: 20 مئی 1806 عیسوی

وفات: 8 مئی 1873 عیسوی

ملک: برطانیہ

اہم کام: ”آزادی کے بارے میں“

جان سٹوارٹ مل

”اگرچہ یہ درست نہیں کہ تمام رجعت پسند احمق ہوتے ہیں، لیکن یہ درست ہے کہ زیادہ تر احمق رجعت پسند ہوتے ہیں۔“

مل

برطانوی فلسفی، ماہر معیشت جان سٹوارٹ مل نے 19 ویں صدی کی برطانوی فکر پر نہ صرف فلسفہ اور معاشیات بلکہ سیاسی سائنس، منطق اور اخلاقیات کے شعبوں میں بھی گہرے اثرات مرتب کیے۔ وہ 20 مئی 1806ء کو لندن میں پیدا ہوا اور اپنے باپ سے غیر معمولی طور پر وسیع تعلیم حاصل کی۔ وہ تین سالہ سٹوارٹ مل کو ہی یونانی زبان پڑھانے لگا۔ 17 برس کی عمر میں اُس نے یونانی ادب اور فلسفہ، کیمیا، علم النبات، نفسیات اور قانون کے کورسز مکمل کر لیے۔ 1822ء میں مل انڈیا ہاؤس کے ایگزامینر کے دفتر میں اپنے باپ کے لیے بطور کلرک کام کرنے لگا، اور چھ برس بعد اسٹنٹ ایگزامینر بن گیا۔ 1856ء تک وہ ہندوستان کی شاہی ریاستوں کے ساتھ کمپنی کے تعلقات کا انچارج رہا اور پھر 1858ء میں کمپنی کے خاتمے تک ایگزامینر آفس میں بطور چیف تعینات رہا۔ 1856ء تک فرانس میں آگنون کے قریب سنیٹ ویران میں زندگی گزاری۔ تب وہ ویسٹ منسٹر سے پارلیمنٹ کا رکن منتخب ہوا۔ 1868ء میں عام انتخابات میں ناکامی کے بعد وہ واپس فرانس آ گیا اور 8 مئی 1873ء کو اپنی موت تک لکھتا پڑھتا رہا۔

سٹوارٹ مل 18 ویں صدی میں آزادی، منطق اور سائنس اور 19 ویں صدی میں تجریت اور اجتماعیت کے درمیان بطور پل کھڑا ہے۔

بچپن میں نہایت سخت پڑھائی کی بدولت وہ ”اپنے ہم عصروں سے ربعہ صدی آگے“ نکل گیا۔ اُس کے باپ نے صرف عقلی پہلو پر زور دیا اور علمی و جذباتی زندگی کا پہلو بالکل نظر انداز رہا۔ جیمز مل غالباً اپنے بیٹے کو ایک اعلیٰ فکری مشین بنانا چاہتا تھا تا کہ وہ افادیت کا پیغمبر بن جائے۔ تاہم، سٹوارٹ مل پیغمبر کو پڑھ کر بہت متاثر ہوا۔ اُس کے مطابق ”پیغمبر کے بیان کردہ اصول افادیت نے چیزوں کے متعلق میرے تصور کو ہم آہنگی دی۔ اب میرے پاس اپنی آراء، ایک مسلک، ایک عقیدہ، ایک فلسفہ تھا اور ایک موزوں مذہب بھی۔“ کچھ ہی عرصہ بعد اُس نے ایک چھوٹی سی افادیت پسندانہ سوسائٹی تشکیل دی، اور باپ کے فلسفیانہ سیاسی نظریات کو اپنایا۔

اکیس سال کی عمر میں مل شدید اعصابی بیماری سے گزرا۔ وہ اپنی خودنوشت سوانح میں بتاتا ہے کہ متواتر تجزیہ کرتے رہنے کی عادت نے اُس کے جذبات کو سخت اور بے خبر بنادیا۔ ایک شادی شدہ عورت مسز ٹیلر کی رفاقت نے اُسے بحران میں سے نکالا۔ 1851ء میں ٹیلر کے شوہر کی وفات پر مل نے اُس سے شادی کر لی۔ وہ مختلف جرائد اور رسائل کے لیے باقاعدگی سے مضامین لکھنے لگا۔

ٹینیسن کی نظموں اور کارلائل کی ”انقلاب فرانس“ پر مل کے تبصرے اُس کی توسیع شدہ عقلی ہمدردیوں کی عکاسی کرتے

ہیں۔ ”سسٹم آف لاجک“ (1843ء) اُس کا واحد باقاعدہ فلسفیانہ مقالہ ہے۔ لیکن اُس کی اصل شناخت چھوٹی سی کتاب ”افادیت پسندی“ (1861ء) بنی۔ یہاں ہم اس کے حوالے سے بات کریں گے۔

مل ”افادیت پسندی“ کے پہلے باب میں کہتا ہے کہ اخلاقی تھیوریز دو مختصر طریقہ ہائے کار کے درمیان منقسم ہیں: وجدانی اور استقرائی (Inductive) مکاتب فکر۔ اگرچہ دونوں مکاتب واحد، اعلیٰ ترین معیاری سرچشمے پر متفق ہیں، لیکن اس حوالے سے اُن کا اتفاق نہیں کہ آیا ہم اُس سرچشمے (Principle) کا علم تجربے کی مدد کے بغیر وجدانی طور پر حاصل کرتے ہیں یا تجربے اور مشاہدے کے ذریعے یعنی استقرائی طور پر۔ کانت وجدانی مکتبہ کا بہترین نمائندہ تھا، اور خود مل نے استقرائی مکتبہ فکر کا دفاع کیا۔ وہ کانت کے Categorical Imperative کو بنیادی طور پر بالکل افادیت پسندی جیسا قرار دیتا کیونکہ اس میں بھی کسی فعل کا اخلاقی معیار جانچنے کے لیے اُس کے اچھے یا برے نتائج کا حساب کتاب لگایا جاتا ہے۔ مل کے مطابق اُس کا سطح نظر اعلیٰ ترین سرچشمے کو تفصیلاً بیان کیا: ”افعال اپنی وجہ سے پیدا ہونے والی مسرت کے تناسب سے ہی درست ہے، اور اپنی وجہ سے پیدا ہونے والی ناخوشی جتنے ہی برے۔“ اپنے پیش روؤں مثلاً ہیوم اور بنتھم کی پیروی میں وہ اسے افادیت کا سرچشمہ یا اصول بتاتا ہے۔ ”مسرت“ سے اُس کی مراد عقلی اور حسیاتی دونوں قسم کی مسرت ہے۔ تاہم، ہمارا احساس وقار ہمیں عقلی مسرتوں کو حسیاتی مسرتوں پر ترجیح دینے پر مائل کرتا ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اصول افادیت صرف کسی فعل کے نتائج کا تخمینہ لگانے پر ہی مشتمل ہے، اُس کی تحریک یا عامل کے کردار کا نہیں۔ یوں اُس نے گلاسکی نیکی کی تھیوری کو مسخر کر دیا۔ اصول افادیت کو ثانوی اخلاقی اصول پیدا کرنے کے لیے بطور ہتھیار سمجھنا چاہیے، مثلاً ”چوری نہ کرو“ جیسا ثانوی اصول جو عمومی مسرت کو فروغ دیتا ہے۔

مل کے مطابق عمومی مسرت کو فروغ دینے کے لیے تحریکات کے دو زمرے ہیں: اول، خدا اور دیگر انسانوں کو خوش کرے کی امید اور ناخوش کرنے کے خوف سے جنم لینے والی خارجی تحریکات۔ دوم، عامل کا اپنا داخلی احساس فرض جو زیادہ اہم ہے۔ مل کے خیال میں فرض ایک موضوعی احساس ہے جو تجربے کے ساتھ ترقی پاتا ہے۔ تاہم، انسان یگانگت کی جانب ایک جھپتی احساس رکھتے ہیں جو فرض کو عمومی مسرت کی جانب ترقی دیتا ہے۔

افادیت پسندی کے ناقدین دلیل دیتے ہیں کہ اخلاقیات کی بنیاد افعال کے نتائج پر نہیں، بلکہ درحقیقت انصاف کے اساسی اور ہمہ گیر تصور پر مبنی ہے۔ مل نے انصاف کے تصور کو افادیت پسندی کے لیے ایک کڑی آزمائش خیال کیا۔ کیونکہ اگر وہ تصور انصاف کو افادیت کے حوالوں سے واضح کرتا تو خود ہی افادیت پسندی کے خلاف غیر متجانسی دلیل میں پھنس جاتا۔ چنانچہ اُس نے دو جوابی دلائل پیش کیے۔ پہلا یہ کہ تصور انصاف میں تمام اخلاقی عناصر کا دار و مدار سماجی افادیت پر ہے۔ نظریہ انصاف میں دو بنیادی عناصر — سزا اور کسی کے حقوق کے استحصال کا تصور — چونکہ حقوق اپنی حفاظت کے لیے معاشرے پر لاگو کردہ دعوے ہیں، اور معاشرہ صرف سماجی افادیت کی وجہ سے ہی ہمیں تحفظ دیتا ہے۔ چنانچہ انصاف کے دونوں عناصر (سزا اور حقوق) افادیت پر ہی مبنی ہوئے۔ مل کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انصاف واقعی اساسی ہوتا تو اتنا مبہم نہ ہوتا جتنا کہ اب ہے۔ سزا، دولت کی منصفانہ تقسیم اور منصفانہ ٹیکسیشن کی تھیوریز کا تجربہ کرتے وقت نظریہ انصاف

متنازعہ ہو جاتا ہے۔ ان تنازعات کو صرف افادیت سے رجوع کرنے کے ذریعہ حل کیا جاسکتا ہے۔ مل کے مطابق انصاف ایک حقیقی تصور ہے، لیکن اسے افادیت پر ہی مبنی سمجھنا چاہیے۔

یوں مل نے انسانی تجربے کو عمل کی بنیاد مانا اور انسانی استدلال پر زور دیا۔ سیاسی معیشت میں اُس نے ایسی پالیسیوں کی حمایت کی جو اُس کے خیال میں انفرادی آزادی کے ساتھ نہایت موافق تھیں۔ ”On Liberty“ میں مل نے جو بات سب سے بڑھ کر چاہی وہ یہ تھی کہ لوگوں کو اپنی مرضی کے مطابق زندگی گزارنے دینا چاہیے اور حدود کا صرف ایک مجموعہ لاگو ہونا چاہیے۔ یعنی دوسروں کو زک نہ پہنچے۔

مل نے قبل ازاں کس سوشل ازم کا مطالعہ کیا، اور اگرچہ خود سوشلسٹ نہ بنا، لیکن مزدوروں کے حالات، بہتر بنانے کے کام میں سرگرمی سے حصہ لیتا رہا۔ پارلیمنٹ میں اُسے ایک انقلابی سمجھا گیا کیونکہ اُس نے قدرتی وسائل کی عوامی ملکیت، عورتوں کی برابری، لازمی تعلیم اور ضبط تولید جیسے اقدامات کی حمایت کی تھی۔ عورتوں کے حق رائے دہی سے متعلقہ بحثوں میں اُس کی جانب سے حمایت نے اس تحریک کی صورت گری کی۔



پیرے جوزف پرودھوں

پیدائش: 15 جنوری 1809 عیسوی

وفات: 19 جنوری 1865 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: "غربت کا فلسفہ"

پیرے جوزف پرودھوں

فرانسیسی مصنف اور عموماً بابائے جدید انارکزم قرار دیا جانے والا سیاسی نظریہ دان پیرے جوزف پرودھوں 15 جنوری 1809ء کو بیساکون کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا۔ بچپن میں سکالر شپ حاصل کرنے کی وجہ سے وہ تعلیم جاری رکھنے اور لکھنے کے قابل ہو سکا۔ دیہاتی علاقے میں گزارے ہوئے بچپن اور کسان باپ دادا نے اُس کے خیالات کو متشکل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اُس کا خیال معاشرے کا تصور ایک ایسی دنیا پر مشتمل تھا جس میں اُس کے باپ جیسے کاشت کار اور ہنرمند آزاد، پرامن اور باعثِ انفاخر غربت کی زندگی گزار سکیں کیونکہ وہ عیش سے متنفر تھا۔

پرودھوں نے اوائل جوانی میں ہی عقلی ذہانت کی علامات ظاہر کرنا شروع کریں اور بیساکون میں اپنے کالج سے سکالر شپ کا مستحق ٹھہرا۔ تاجروں کے بیٹوں کے درمیان ایک غریب کسان لڑکے کی حیثیت میں رہنے کے باوجود اُس میں علم و فضل سے لگاؤ پیدا ہو گیا اور نہایت تنگ دستی میں بھی اس ذوق کو قائم رکھا۔ مجبوراً اُسے پرنٹنگ کا کام سیکھنا پڑا۔ یہ تربیت حاصل کرنے کے دوران بھی وہ لاطینی، یونانی اور عبرانی زبانیں سیکھتا رہا۔ پرنٹنگ شاپ میں اُسے مختلف مقامی آزاد خیال اور سوشلسٹ افراد سے ملاقات کا موقع ملا۔ اُس کی ملاقات یونیویرسٹی سوشلسٹ چارلس فوریر سے بھی ہوئی اور اُس سے حد درجہ متاثر ہوا۔

بعد ازاں پرودھوں نے دیگر نوجوان کارکنوں کے ساتھ مل کر ایک اپنا پریس لگانے کی کوشش بھی کی مگر ناکام ہوا۔ اس ناکامی کی ایک وجہ پرودھوں کا لکھنے پر زیادہ توجہ دینا بھی تھا۔ وہ ایسی مشکل اور پیچیدہ مگر خوبصورت نثر لکھنے لگا جس کو ٹولویٹز اور بودلیئر جیسے اہل قلم نے بھی سراہا۔ 1838ء میں بیساکون اکیڈمی کی طرف سے ملنے والے سکالر شپ کی وجہ سے وہ پیرس میں پڑھنے کے قابل ہو گیا۔ اب کچھ فرصت ملنے پر اس نے اپنے خیالات کو تفصیل دیا اور اپنی پہلی اہم کتاب ”جائیداد کیا ہے؟“ (1876ء) میں لکھی۔ اس کتاب نے پچھلے چادی کیونکہ پرودھوں نے نہ صرف ”میں ایک انارکسٹ (حکومت دشمن، نراجی) ہوں“ کا دعویٰ کیا، بلکہ یہ بھی کہا کہ ”جائیداد ایک سرقت ہے!“

یہ بدنام زمانہ نعرہ پرودھوں کے توجہ حاصل کرنے کے انداز کی ایک مثال تھا۔ اس نے ہمیشہ اسی قسم کے تیز نعرے لگا کر اپنی اصل سوچ کو چھپائے رکھا۔ اُس نے عام مفہوم میں جائیداد پر حملہ نہیں کیا تھا، بلکہ صرف اُس جائیداد کے خلاف تھا جو کسی اور کی محنت کا استحصال کرنے کے ذریعے بنائی جاتی ہے۔ اُس نے ایک لحاظ سے جائیداد کو آزادی کے تحفظ کا لازمی عنصر بھی قرار دیا۔۔۔ مثلاً کسان کے کھیت اور ہنرمند کے اوزار وغیرہ۔ یونیویرسٹی یا مارکسی سوشلزم پر بھی اُس کا سب سے بڑا اعتراض یہی تھا کہ وہ ذرائع پیداوار کو فرد کے اختیار سے نکال کر آزادی کو تباہ کر دیتا ہے۔

”قوانین امیروں اور با اختیار لوگوں کے لیے مکڑی کے جالے اور غریب و کمزور لوگوں کے لیے زنجیریں ہیں۔“

پرودھوں

1842ء میں پرودھوں نے ایک زیادہ اشتعال انگیز کتاب ”مالکان کو تنبیہ“ شائع کیا جس کی بنیاد پر اُسے عدالت میں جانا پڑا۔ البتہ وہ سزا سے بچ گیا۔ 1843ء میں وہ فرم میں بطور مینجنگ کلرک کام کرنے لیون (Lyon) گیا اور جولاءِ 1843ء کی ایک خفیہ تنظیم ”Mutualists“ سے متعارف ہوا۔ اس تنظیم کا خیال تھا کہ صنعتی انقلاب کا عمل مزدوروں کی انجمنیں چلا سکتی ہیں، اور یہ مزدور پر تشدد انقلاب کے بجائے معاشی اقدام کے ذریعہ معاشرے کی قلب مابینیت کر سکتے ہیں۔ یہ خیالات فرانس میں جیکوین انقلابی روایت کے ساتھ ٹکراتے تھے۔

لیون میں پرودھوں کی ملاقات حقوق نسواں کی سوشلسٹ حمایتی فلورا ٹرنٹان کے علاوہ کارل مارکس، میخائل باکونن اور روسی سوشلسٹ الیکساندر ہرنزن سے بھی ہوئی۔ 1846ء میں وہ کارل مارکس کے خلاف میدان میں اُتر ا اور ”غربت کا فلسفہ“ شائع کی۔ جواب میں مارکس نے ”فلسفے کی غربت“ لکھ کر پرودھوں کی خبر لی۔ یہ آزاد خیال اور تحکم پسند سوشلسٹوں اور انارکسٹوں اور مارکسیوں کے درمیان ایک تاریخی افتراق کا آغاز تھا۔ پرودھوں کی موت کے بعد اُس کے شاگرد باکونن اور کارل مارکس کے درمیان اختلاف نے سوشلزم کی ”فرسٹ انٹرنیشنل“ میں ایسی دراڑ پیدا کی جو آج بھی موجود ہے۔

1848ء کے انقلابی سال اور 1849ء کے پہلے چند ماہ کے دوران پرودھوں نے چار رسائل ایڈٹ کیے جو اپنے انارکسٹ تاثر کی وجہ سے حکومتی سرسُرپ کا شکار ہو گئے۔ 1848ء کے انقلاب میں خود پرودھوں نے بھی حصہ لیا اور اسے کسی معقول تصویر پیش کرنے کی بجائے عاری قرار دیا۔ وہ انقلاب میں اُبھرتے ہوئے تحکم پسند رجحانات (جو نیولین سوم کی مطلق العنانی پر منتج ہوئے) پر تنقید کرتا رہا۔ 1849ء میں وہ لوئی نیولین پر تنقید کے جرم میں قید ہوا اور 1852ء تک جیل میں رہا۔ جیل میں ہی اُس نے اپنی آخری اہم کتاب ”19ویں صدی میں انقلاب کا عمومی خاکہ“ لکھی۔ یہ کتاب اُس کے مثالی معاشرے کے تصور کو بہت واضح انداز میں پیش کرتی ہے۔ سرحدوں کے بغیر وفاقی عالمی معاشرہ، قومی ریاستوں کا خاتمہ، حاکمیت کی برادریوں یا کمیونز تک منتقلی اور قوانین کی بجائے آزادانہ معاہدے۔

قید سے رہائی کے بعد پرودھوں شاہی پولیس کے ہاتھوں مسلسل پریشان رہا۔ 1858ء میں اُس نے اپنی کتاب ”انصاف اور انقلاب“ چھپوانے کی کوشش کی جو ضبط ہو گئی۔ وہ فرار ہو کر بلجیم پہنچا اور 1862ء تک وہیں رہا۔ واپس پیرس آنے پر وہ مزدوروں کے درمیان اثر و رسوخ حاصل کرنے لگا۔ پیرس کے دستکاروں نے اُس کے خیالات کی روشنی میں ”فرسٹ انٹرنیشنل“ قائم کر لی تھی۔ بستر مرگ پر مکمل کی ہوئی پرودھوں کی آخری کتاب ”مزدور طبقات کی سیاسی اہلیت“ میں یہ تصوری پیش کی گئی تھی کہ مزدوروں کو اپنی آزادی کا عمل اپنے ہاتھ میں لینا چاہیے، معاشی اقدام کے ذریعہ۔

پرودھوں نے فوریر اور کاڈرورائے جیسے فرانسیسی یوٹوپائی سوشلسٹوں کے نکتہ نظر کو اس بنیاد پر مسترد کیا کہ معاشرے کو کسی سوچے سمجھے منصوبے کی مطابقت میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ اُس نے ایک ایسے معاشرے کا خواب دیکھا جس میں عوام کی اخلاقی فطرت اور ذمہ داری اس حد تک ترقی پا جائے کہ معاشرے کو چلانے یا تحفظ دینے کے لیے حکومت کی ضرورت نہ رہے۔ وہ لوگوں پر جبراً کوئی بھی نظام لاگو کرنے کا مخالف ہے۔ اُس کے مثالی معاشرے میں لوگ خود ہی ذمہ دار، اخلاقی اور مرضی کے مالک بن جاتے ہیں۔

پرودھوں انارکزم (خراجیت) نامی مسلک کی حمایت کرنے والا پہلا مفکر نہیں۔ شاعری میں پی بی شیلے اور نثر میں ولیم گوڈون اس کا خاکہ پیش کر چکے تھے۔ تاہم، اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ پرودھوں نے ان دونوں کی نگارشات کو پڑھ رکھا تھا۔ لگتا ہے کہ انقلاب فرانس کے ذاتی تجربے اور سوچ بچار نے ہی اُسے انارکزم (حکومت دشمنی)، مزدوروں کی باہمی امداد اور مرکزیتی سیاسی تنظیم کی تردید تک پہنچایا۔

پرودھوں ایک الگ تھلگ رہنے والا مفکر تھا اور اُس نے کوئی فلسفیانہ نظام پیش کرنے کا دعویٰ نہ کیا۔ نہ یہ وہ کوئی پارٹی قائم کرنے کے حق میں تھا۔ پھر بھی اُس کے خیالات فرسٹ انٹرنیشنل کی تخلیق اور باکونن کی پیش کردہ انارکسٹ تصوری میں بنیاد بنے۔ باکونن نے اُسے ”ہم سب کا اُستاد“ قرار دیا۔ 1860ء کی دہائی کے روسی پاپولسٹ اور انقلابی اطالوی قوم پرست گروہوں نے اُس کے خیالات کا گہرا اثر لیا۔ فرانس اور سپین میں بھی اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ 1920ء کی دہائی تک فرانسیسی مزدور طبقہ کی انقلاب پسندی پرودھوں کے زیر اثر رہی۔ اگرچہ وہ کوئی باقاعدہ فلسفی نہیں، لیکن کارل مارکس اور باکونن جیسے اہل فکر پر اُس کے منفی یا مثبت اثرات اُسے اس فہرست میں شامل کیے جانے کا حق دار بناتے ہیں۔



سورین ایسے کیر کیگارڈ

پیدائش: 15 مئی 1813 عیسوی

وفات: 11 نومبر 1855 عیسوی

ملک: ڈنمارک

اہم کام: "EitherOr"

سورین ایبے کیر کی گارڈ

ڈینش فلسفی سورین ایبے کیر کی گارڈ اُن درجن بھر فلسفیوں میں سے ایک ہے جنہوں نے بیسویں صدی کی فکر کو نہایت عمیق انداز میں متاثر کیا۔ انفرادی ہستی، ارادے کی آزادی اور مقصد کی لگن کے حوالے سے اُس کے خیالات نے جدید دینیات اور فلسفہ، بالخصوص وجودیت پر اپنے نقش ثبت کر دیے۔

کیر کی گارڈ 15 مئی 1813ء کو کپن ہیگن میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک دولت مند تاجر اور کٹر لوتھری تھا جس کے پر ملال اور احساس گناہ سے عبارت تقویٰ اور تخیل نے کیر کی گارڈ پر گہرا اثر ڈالا۔ کیر کی گارڈ نے کپن ہیگن یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی جہاں اُسے ہیگلی فلسفہ سے سابقہ پڑا اور اس کا شدید مخالف بن گیا۔ یونیورسٹی میں ہی اُس نے لوتھر ازم کو مسترد کر دیا اور کچھ عرصہ فضول خرچ سماجی زندگی میں مصروف رہا۔ وہ کپن ہیگن کی تھینٹرکھل اور کیفے سوسائٹی میں ایک جانی پہچانی شخصیت بن گیا۔ 1838ء میں اپنے باپ کی وفات کے بعد اُس نے دینیاتی تعلیم دوبارہ شروع کرنے کا فیصلہ کیا۔ 1840ء میں 17 سالہ Regine Olson کے ساتھ اُس کی منگنی ہوئی، لیکن فوراً ہی محسوس کرنے لگا کہ شادی جیسی چیز اُس کی طبیعت سے میل نہیں کھاتی، لہذا گلے برس یہ بندھن توڑ دیا۔ لیکن اس معاملے نے کیر کی گارڈ کی شخصیت پر گہرا اثر ڈالا، اور وہ اپنی تحریروں میں بار بار اس کا ذکر کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُسے یہ بھی احساس ہو گیا کہ وہ ایک لوتھری پاستور بننے کی جانب میلان نہیں رکھتا۔ باپ سے ورثہ میں ملنے والی دولت نے اُسے سارا وقت لکھنے لکھانے میں صرف کرنے کے قابل بنادیا۔ اپنی زندگی کے بقیہ 14 برس میں اُس نے 20 کتابیں لکھیں۔

کیر کی گارڈ کے دور میں اُس کے ملک پر ہیگلی خیالات کا غلبہ تھا۔ سچائی کی معروضیت پر اصرار کرنے والے ہیگل کے برعکس کیر کی گارڈ نے ”سچائی کی موضوعیت“ پر زور دیا: ”سچائی موضوعیت میں مضمر ہے۔“ اُس کی مراد موضوعیت یا انفرادیت پسندی یا انتہا تجت کی کسی صورت سے نہیں تھی۔ یاد رہے کہ وہ بنیادی طور پر ایک دینی عالم تھا اور اُس کے بیان کو دینیاتی اعتبار سے دیکھنا شاید بہتر رہے۔ مسیحی دینیات میں عموماً ”خدا سچائی ہے“ کا دعویٰ کیا گیا۔ کیر کی گارڈ کبھی بھی خدا کے معروض ہونے کا تصور ہضم نہ کر پایا۔ اس کے لیے خدا لامحدود موضوعیت تھا۔ ”خدا سچائی ہے“ کے نتیجے پر پہنچنے کے لیے ہمیں موضوعیت کی سچائی ماننا پڑے گا۔ انسان بھی سچائی کا حامل ہے اور وہ جس حد تک خالص موضوعیت یا روحانی شخص بننا جاتا ہے، اُسی قدر سچائی بھی بننا جاتا ہے۔

ہیگل کے اس نظریے نے کیر کی گارڈ کو بہت تنگ کی کہ خدا خود کو دنیا (جو معروضات کا مجموعہ ہے) میں شناخت کرتا ہے۔ اُسے یہ غالب نکتہ نظر بہت معجزانہ خیز معلوم ہوا کہ ہیگلی نظام نے نہ صرف ہمیں نوع انسانی کا اعلیٰ ترین علم دیا بلکہ اس

”لوگ سوچنے کی آزادی کے بدلے میں آزادیِ تقریر کا مطالبہ کرتے ہیں، لیکن سوچنے کی آزادی سے شاذ ہی کام لیتے ہیں۔“

کیر کی گارڈ

میں خود خدا کی خود آگہی بھی شامل ہے۔ ہیگل کا نظام اُسے دم گھونٹنے والا محسوس ہوا کیونکہ اس میں فرد کی حیثیت محض کا نبات میں ایک ذرے جیسی بنادی گئی تھی اور وہ اپنی تمام آزادی سے محروم ہو گیا تھا۔ کیر کیگارڈ کا فرد اپنی فطرت میں نرالا ہے اور اُسے عام طریقوں سے سمجھایا جانا نہیں جاسکتا۔ تیز فرد کوئی تکمیل یافتہ مصنوع نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ کو بناتا رہتا ہے۔

کیر کیگارڈ کی فکر میں ارادے اور فیصلے کے تصورات بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ فیصلے میں ہمیشہ خطرہ ملوث ہے۔ فرد خود کو غیر قطعیت میں گھرا ہوا بنانے کے باوجود خطرہ مول لیتا اور فیصلہ کرتا ہے: ”میرا ارادہ (Choice) اور فیصلہ قطعی شخصی ہے۔ کوئی خدا یا ہستی مطلق نہیں بلکہ میں خود اپنی مرضی سے فیصلہ کرتا ہوں۔“ ”موضوع“ سے کیر کیگارڈ کی مراد محض ایک عقلی عالم نہیں بلکہ جذبات و احساسات کا حامل مکمل شخص ہے۔ لیکن معروض کے بغیر موضوع موجود نہیں ہو سکتا۔ دراصل کیر کیگارڈ صرف بطور عیسائی غور و فکر کرنے کے قابل تھا اور عیسائی کے لیے موجود ہونے کا مطلب خدا کے حضور موجود ہونا ہے۔ لیکن خود کو خدا کے حضور موجود محسوس کرنے کا مطلب خود کو ایک گناہگار محسوس کرنا بھی ہے۔ موجود ہونا گناہگار ہونے کے مترادف ہے۔ وجود ایک اعتبار سے اعلیٰ ترین قدر ہے، لیکن یہ ساتھ ہی ساتھ گناہ بھی ہے۔ گناہ کے ادراک کے ذریعہ آپ مذہب کے دائرے میں داخل ہوتے ہیں۔ مذہب تو شیع کرتا ہے کہ ابدی خدا نے تاریخ کے ایک خاص مرحلے میں دنیا میں جنم لیا۔ چنانچہ آپ کی ہستی کا مطلب ہے کہ آپ خود سے بالاتر کسی چیز کے ساتھ مربوط ہیں۔ آپ اس ہستی میں مطلق دلچسپی لیے بغیر نہیں رہ سکتے کیونکہ اُس دوسری چیز یا خدا کے ساتھ تعلق لاحد و دہک یا مسرت پر مبنی ہے۔ کیر کیگارڈ خدا کو مطلق دوجا (Absolute Other) کہتا ہے، کیونکہ وہ ہمارا محافظ اور رحیم ہونے کے باوجود ہم انسانوں سے قطعی مختلف ہے۔ کیر کیگارڈ کی تحریریں غیر منظم اور مضامین، تمثیلات، حکایات، فرضی خطوط اور ڈائریوں پر مشتمل ہیں۔ اُس کی بہت سی کتابیں پہلی بار مصنوعی ناموں سے شائع ہوئیں۔ اُس نے اپنے فلسفے کو ”وجودی“ (Existential) کہا کیونکہ وہ فلسفے کو ایک شدید انداز میں جانچی گئی انفرادی زندگی کا اظہار سمجھتا تھا، نہ کہ ہیگل کی طرح کوئی ایک رنگ نظام افکار۔ اُس نے انسانی صورت حال کے ابہام اور اس کی پیراڈکسیکل نوعیت پر زور دیا۔ کوئی منظم فلسفہ نہ صرف انسانی وجود کو ایک غلط پس منظر میں رکھتا بلکہ زندگی کو منطقی لڑم کے حوالے سے بیان کرنے کے ذریعہ آزاد مرضی اور ذمہ داری سے گریز کا وسیلہ بھی بن جاتا ہے۔ افراد اپنے آزادانہ فیصلوں کے ذریعہ اپنی فطرت خود بناتے ہیں اور اس میں کائناتی، معروضی معیاروں کا کوئی عمل دخل نہیں۔

اپنی زندگی کے آخری برسوں کے دوران کیر کیگارڈ شدید تنازعات میں ملوث رہا۔ ذہنی لائق اور تھری کلینسیا کے ساتھ اُس کا جھگڑا مشہور ہے جس نے اُسے دنیا پرست اور فاسق قرار دیا تھا۔ ان زوردار بحثوں اور بہت زیادہ لکھنے سے اُس کی صحت پر بڑا اثر پڑا اور اکتوبر 1855ء میں وہ سڑک پر گر کر بے ہوش ہو گیا۔ 11 نومبر 1855ء کو اُس کی موت ہو گئی۔

ابتدا میں کیر کیگارڈ کے اثرات صرف سکیٹلینڈ، نیویا اور جرمن گویورپ تک محدود رہے جہاں اُس کے کام نے پرنسٹنٹ وینیٹ پر گہرا اثر ڈالا اور بیسویں صدی کے آسٹریائی ادیب فرانز کاٹکا پر بھی اثرات مرتب کیے۔ پہلے عالمی جنگ کے بعد یورپ میں وجودیت ایک عمومی تحریک بن کر ابھری اور کیر کیگارڈ کی تحریروں کے تراجم ہوئے۔ یوں وہ جدید ثقافت کی اہم شخصیات میں سے ایک بن گیا۔ اُس کے اثرات بالخصوص ڈال پال سارتر کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں۔



ہنری ڈیوڈ تھورو

پیدائش: 12 جولائی، 1817 عیسوی

وفات: 6 مئی، 1862 عیسوی

ملک: امریکہ

اہم کام: ”والڈن“، ”سول نافرمانی“

ہنری ڈیوڈ تھورو

ہنری ڈیوڈ امریکی تاریخ کا ایک ممتاز عینیت پسند فلسفی، ادیب اور فطرت پسند تھا جو انفرادیت پسندی کی اہمیت پر یقین رکھتا تھا۔ اُس کی مشہور ترین کتاب ”والڈن“ (1854ء) ہے جو اُس کے فلسفہ اور آزادانہ کردار کی عکاسی کرتی ہے۔ تھورو کو کنگورڈ میں پیدا ہوا اور ہارورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ 1830ء کی دہائی کے اواخر اور 1840ء کی دہائی کے اوائل میں اُس نے سکول میں پڑھایا اور ٹیوشن بھی پڑھائی۔ 1841ء سے 1843ء تک وہ امریکی مضمون نگار اور فلسفی رالف والڈو ایمرسن کے گھر میں رہا۔ ایمرسن مکتبہ ماورائیت (Transcendentalism) کے ممتاز نمائندوں میں سے ایک تھا۔ ماورائیت پسند یقین رکھتے تھے کہ خدا فطرت اور بنی نوع انسان میں خلقی طور پر موجود ہے اور ہر شخص کو اپنی روحانی سچائیوں کے لیے اپنے ہی ضمیر پر انحصار کرنا چاہیے۔ نتیجتاً ماورائیت پسندوں نے اتھارٹی (حاکمیت) اور روایت کی جانب ایک آزادانہ رویے کو فروغ دیا اور امریکی فکر و ادب کو یورپی رواجوں سے آزادی دلانے میں مدد دی۔ ایمرسن کے گھر میں قیام کے دوران ہی تھورو کی ملاقات دیگر امریکی ماورائیت پسندوں سے ہوئی، مثلاً معلم اور فلسفی برائنس ایلیکٹ، سماجی اصلاحی کارکن مارگرٹ فلر اور ادبی نقاد جارج ریٹ۔

1845ء میں تھورو کو کنگورڈ کے نواح میں پانی کے ایک چھوٹے سے جوہڑ ”والڈن پونڈ“ کے کنارے بنی جھونپڑی میں منتقل ہو گیا اور 1847ء تک وہیں رہا۔ اس دوران اُس نے اپنی روزمرہ سرگرمیوں، فطرت کے مشاہدے اور روحانی مشقوں کا تفصیلی ریکارڈ رکھا۔ ان تجربات کی بنا پر اُس نے اپنی مشہور کتاب ”Walden! or, Life in the Woods“ لکھی جسے مختصراً ”والڈن“ بھی کہا جاتا ہے۔ ”والڈن“ میں تھورو کچھ وقت کے لیے معاشرے کے مرکزی دھارے سے الگ تھلگ ہو کر زندگی گزارنے کی مسرتوں کے بارے میں لکھتا ہے۔ جھونپڑی میں قیام کے دوران وہ صرف بنیادی ضروریات کی تسکین میں مشغول رہتا اور غلت و اضطراب سے بالکل آزاد رہنے کی کوشش کرتا — اُن لوگوں جیسی غلت اور اضطراب سے عاری ”جو بقول شخصہ خزانے جمع کرنے میں مصروف رہتے ہیں: اور دیمک اور زنگ اُس دولت کو کھا جاتا ہے اور چور نقب لگا کر لے اُڑتے ہیں۔“ وہ عزلت کے ان دنوں میں مطالعہ کرنے، مچھلیاں پکڑنے، جانوروں کا مشاہدہ کرنے اور کبھی کبھار مہمانوں سے ملنے ملانے میں مصروف رہتا۔ ”والڈن“ کے بیانیے میں قاری تھورو کا تجربہ دیکھتا، سنتا اور محسوس کرتا ہے۔

والڈن پونڈ کے کنارے جھونپڑی میں رہنے کے دوران تھورو کو ایک رات جیل میں بھی گزارنا پڑی۔ جولائی 1846ء کی ایک شام کو کانٹنیل اور محصل سام سٹیپل نے اُس سے کہا کہ وہ اپنا پول ٹیکس ادا کر دے جو کئی برس سے واجب الادا تھا۔

”دنیا کی یہ ساری دانش کسی دور میں کسی دانشمند کی ناقابل قبول تکفیر دین ہوا کرتی تھی۔“

تھورو



ولیم جیمز

پیدائش: 11 جنوری 1842ء عیسوی

وفات: 26 اگست 1910ء عیسوی

ملک: امریکہ

اہم کام: ”متابعت“

تھورو نے انکار کیا اور سام نے اُسے حوالا میں بند کر دیا۔ اگلی صبح ایک نامعلوم عورت نے ٹیکس ادا کر کے اُسے چھڑایا۔ اُس نے فیصلہ کیا کہ بس ایک رات ہی کافی کچھ سمجھا گئی تھی۔ اُس نے ایسی حکومت سے تعاون کرنے سے انکار کر دیا جو غلامی کو جائز سمجھتی تھی اور میکسیکو کے خلاف امپیریلٹ جنگ لڑنے میں مصروف تھی۔ اکثریت کی مصلحت کے خلاف نئی، انفرادی ضمیر کے حق میں اُس کے دفاع نے مشہور ترین مضمون ”سول نافرمانی“ میں اظہار پایا جو 1849ء میں شائع ہوا۔ ”سول نافرمانی“ کو بیسویں صدی سے پہلے بہت کم توجہ مل سکی۔ بہت سے لوگوں کے خیال میں ”سول نافرمانی“ موجودہ دور سے بدستور مطابقت رکھتی ہے۔ سول قانون سے اوپر بھی ایک قانون ہے اور اُس برتر قانون پر عمل کرنا ضروری ہے چاہے اس کی سزا ہی ملے۔ لہذا ”اگر کوئی حکومت غیر منصفانہ طور پر قید کرتی ہے تو سچے اور عدل پسند آدمی کی اصل جگہ جیل ہی ہے۔“

تھورو مادرِ ایت پسند تحریک سے منسلک ہوتے ہوئے بھی اُس سے بے تعلق تھا۔ مادرِ ایت نے اُسے نکھارا لیکن وہ اس کی پیداوار نہیں تھا۔ تھورو کی فکر نے یورپی رومانویوں، بالخصوص کارلائل اور روسو کے زیر اثر تشکیل پائی۔ اُس نے جینی بورژوا (کوٹاہ نظر) نقطہ نگاہ سے سرمایہ داری اور اس کی ثقافت پر تنقید کی۔ وہ والدین میں لکھتا ہے: ”ایک طبقے کے تیش کو دوسرے طبقے کی مفلسی اور محتاجی برابر کر دیتی ہے۔ ایک طرف محل جبکہ دوسری طرف خیرات کا گھر اور خاموش غریب ہے۔“ اُس کا وحدت الوجودی نظریہ دنیا تصوف کا رنگ رکھتا ہے: تو انہیں فطرت اخلاقی نظام سمیت کائناتی استدلال سے موافقت رکھتے ہیں۔ علم کا مقصد سچائی ہے جس تک لوگ اپنے ارد گرد موجود اُلوی حقیقت یعنی فطرت کی تفہیم کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔

تھورو کو ”قاعدہ“ فلسفی قرار دینا کچھ مشکل ہے۔ اُس کا مضمون ”سول نافرمانی“ بدستور غیر منصفانہ قانون کے خلاف ضمیر کی آواز ہے۔ مہاتما گاندھی نے اسے بطور مثالی نمونہ اپنایا اور تھورو کو اپنا ”استاد“ قرار دیا۔

تھورو کی فکری اہمیت کا ایک پہلو ضرور موجود ہے۔ ایک تجارتی، رجعت پسند اور ترقی کی جانب تیزی سے گامزن معاشرے میں اُس نے داخلی سرچشے کی بنیاد پر انفرادی زندگی کی تشکیل کے حق پر زور دیا۔ وہ تمام انسانوں کے لیے اپنے اپنے انداز میں زندگی گزارنے، اپنی زندگی کو شاعری بنانے اور خود زندگی کو ایک آرٹ بنانے کے حق کا دعویٰ کرتا ہے۔ ایک بے چین اور ”عملی“ معاشرے میں اُس نے فرصت، غور و فکر اور فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ اُس نے فطرت پسندانہ تحریروں کی روایت ڈالی جسے بعد ازاں جان Burroughs اور جان میوئر جیسے امریکیوں نے ترقی دی۔ تھورو کی تحریروں میں موجود اُس کی ”عملی فلسفیانہ زندگی“ نے عمیق اثرات مرتب کیے کیونکہ یہ اخلاقی ہیرو ازم اور زندگی میں روحانی جہت کے لیے مسلسل جستجو کی ایک مثال تھی۔

ولیم جیمز

امریکی فلسفی اور نفسیات دان ولیم جیمز تاجیت پسند فلسفیانہ تحریک اور فکشنل ازم کی نفسیاتی تحریک کا ایک راہنما تھا۔ وہ 11 جنوری 1842ء کو نیو یارک میں نرلے مزاج کے مالک ہنری جیمز کے گھر پیدا ہوا۔ ولیم جیمز کے باپ کے فلسفیانہ رجحان نے اُسے ایمانوئیل سوئیڈنبرگ کی دینیات کی جانب مائل کیا۔ ولیم جیمز کا ایک بھائی ناول نگار ہنری جیمز تھا۔ باپ ہنری ”تمام کلیسیائیت کا مخالف تھا جس کا اظہار اپنی عمر کے آخری برسوں کے دوران نہایت طنزیہ اور درشت انداز میں کیا۔“ ہنری کی ساری زندگی بے سکونی اور زیادہ تر یورپ میں آوارہ گردی کرتے ہوئے گزری، جسکی وجہ سے بچوں کی تعلیم و تربیت متاثر ہوئی۔

بارہ برس کی عمر میں ولیم جیمز نے مذہبی موضوعات کے ایک مصور ولیم ایم مٹ کی شاگردی اختیار کر کے آرٹ کی تربیت لینے کی کوشش کی۔ لیکن وہ جلد ہی اس سے اکتا گیا اور صرف ایک سال بعد ہاروڈ یونیورسٹی کے لارنس سائمنٹنک سکول میں داخلہ لے لیا۔ کیمسٹری، اناتومی اور ایسے ہی دیگر مضامین میں کورسز کرنے کے بعد وہ ہاروڈ میڈیکل سکول میں طب کا مطالعہ کرنے گیا۔ لیکن تعلیم بیچ میں ہی چھوڑ کر ممتاز فطرت پسند لوئی آگاسی کے ہمراہ بطور اسٹنٹ امیزون میں ایک تحقیقاتی مہم پر گیا۔ وہاں اس کی صحت خراب ہو گئی اور اپنے فرائض سے اکتاہٹ ہو گئی۔ وہ واپس میڈیکل سکول میں آیا اور 68-1867ء کے دوران طبیعات دان ہرمان واں ہلم ہولٹر کے ساتھ کورسز کرنے گیا۔ اُس نے فلسفہ اور نفسیات کی بے شمار کتابوں کا مطالعہ کیا اور بالخصوص کانٹ کے پیروکار عینیت پسند چارلس رینوویز کا مداح بن گیا۔ نومبر 1868ء میں واپس وطن آنے پر وہ بیمار تھا۔ جون 1869ء میں ہارورڈ میڈیکل سکول سے ایم ڈی ڈگری حاصل کرنے کے باوجود پریکٹس شروع نہ کر سکا۔ وہ 1872ء تک اپنے باپ کے گھر میں ہی نیم معذوری کی زندگی گزارتا اور صرف مطالعہ کرتا ہے۔ رینوویز کی تحریروں نے اُسے دوبارہ زندگی دلائی۔

1872ء میں جیمز ہارورڈ کالج میں فزیالوجی کا انسٹرکٹر تعینات ہوا، لیکن 1876ء میں اپنی اصلی دلچسپی یعنی نفسیات کی جانب رجوع کیا۔ اُس دور میں نفسیات ایک ذہنی فلسفہ نہیں رہی تھی، اور ایک لیبارٹری سائنس بن گئی۔ فلسفہ بھی اقرار کی گرامر میں مہارت سے تبدیل ہو کر مابعد الطبیعیاتی دریافت کی ایک مہم بن چکا تھا۔

1878ء میں شادی کے بعد جیمز نے ایک نئی زندگی شروع کی۔ اُس کا ذہنی غلطی اور بے چینی دور ہو گئی۔ وہ نئے جوش و جذبے اور توانائی کے ساتھ نفسیات کی دنیا میں مشغول ہوا۔ 1880ء میں اُس نے نفسیات کے لیے ایک نصابی کتاب تیار کرنے کا معاہدہ کیا، لیکن یہ منصوبہ ایک مختلف صورت اختیار کر گیا اور ”Principles of Psychology“ کے طور

”جو کچھ تم اگلی دنیا میں چاہتے ہو، وہی کچھ ابھی سے بننے کا آغاز کرو۔“

ولیم جیمز

پر سامنے آیا۔ اس کتاب نے نفسیات میں تفکسل (فعلی) نکتہ نظر متعارف کروایا۔ اس نے ذہنی سائنس کو حیاتیاتی طریقہ ہائے کار کے ساتھ متحد کیا اور فکر و علم کو جہد حیات میں بطور آلات تصور کیا۔ کتاب منظر عام آتے ہی جیمز کی دلچسپی نفسیات کے موضوع سے ہٹ گئی۔

امریکہ کی پہلی نفسیاتی لیبارٹری میں کام کو ناپسند کرنے لگا۔ اُسے سب سے زیادہ آزادانہ مشاہدہ اور غور و فکر پسند تھا۔ فلسفہ اور مذہب کے مسائل کے مقابلہ میں نفسیات اُسے "ایک نہایت حقیر اور مختصر موضوع" معلوم ہوئی۔ اب وہ خدا کی فطرت اور وجود، روح کی لافانیت، آزاد ارادہ اور تقدیر، زندگی کی اہمیت جیسے موضوعات کی جانب متوجہ ہوا۔ اُس کا انداز جدلیاتی کی بجائے تجربی تھا۔ اُس نے خدا کی فطرت کے لیے براہ راست مذہب، حیات بعد الموت کے لیے نفسیاتی تحقیقات، آزاد ارادے اور تقدیر کے لیے عقیدے اور عمل کے شعبوں سے رجوع کیا۔ وہ سابقہ پیش کردہ نتائج پر دلیل بازی کی بجائے ان چیزوں کا متلاش تھا۔ اُس نے نتیجہ اخذ کیا کہ حیات بعد الموت غیر ثابت شدہ ہے، لیکن خدا کا وجود مذہبی تجربے کے ذریعہ قابل توثیق قرار دیا۔ آزادی اُسے چیزوں کی تلازم میں ایک مخصوص ڈھیلا پن معلوم ہوئی؛ چنانچہ ماضی کی تاریخ یا حالیہ دور کی صورت میں مستقبل کی صورت گری نہیں کرتی۔ آزادی یا اتفاق ڈارون کے "خود و تغییرات" سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ نظریات 1893ء اور 1903ء کے درمیان مختلف مضامین اور لیکچرز اور بعد ازاں مختلف کتب میں سامنے آئے جن میں سے "The Will to Believe" (1897ء) اہم ترین تھی۔ 1890ء کے سارے عشرے کے دوران جیمز کی تمام دلچسپیاں کسی نہ کسی مذہبی سوال پر مرکوز ہیں۔

ایڈنبرگ یونیورسٹی میں فطری مذہب کے موضوع پر لیکچر دینے کی دعوت نے اس کے مذہبی موضوعات میں شوق کو اور بھی بڑھایا۔ مگر وہ یہ کام 1901-02ء سے پہلے نہ کر سکا اور ذہنی پریشانی اور بیماری سے بھرپور برسوں میں ان لیکچرز کی تیاری میں مصروف رہا۔ یہ لیکچرز 1902ء میں "Varieties of Religious Experience" کے نام سے شائع ہوئے۔ جیمز نے رائے ظاہر کی مختلف اقسام کے مذہبی تجربات شعور کے مخصوص اور متنوع خزانے کی موجودگی پر دلیل ہیں۔ یوں مذہب پسندوں کو ایسا مواد دستیاب ہو گیا جو سائنس اور سائنسی طریقہ کار سے متضاد نہیں تھا۔ یہ کتاب مذہب کی نفسیات میں جیمز کی دلچسپی کا نکتہ عروج تھی۔

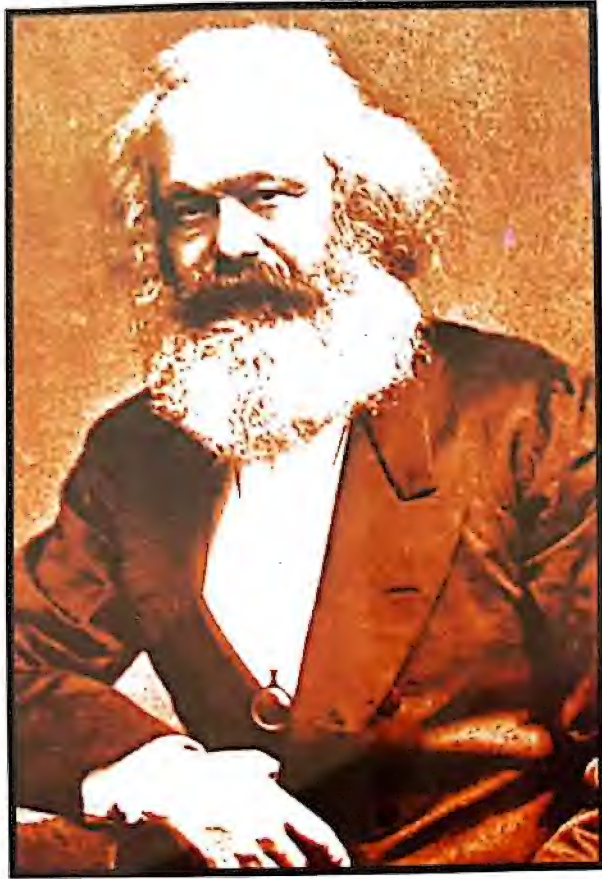
اب جیمز نے اپنی توجہ واضح طور پر ان مطلق فلسفیانہ مسائل کی جانب موڑی جو اُس کی دیگر دلچسپیوں کے علاوہ ضمنی حیثیت میں ضرور موجود رہے تھے۔ 1898ء میں وہ کیلی فورنیا میں ایک لیکچر میں نتائج نامی طریقہ کار کی تیسویں تشکیل دے چکا تھا۔ 1870ء کی دہائی کے وسط میں کیے گئے سائنسوں کی منطق کے تجربے سے ماخوذ اس تیسویں نے جیمز کے ہاتھوں میں ایک عمومیت اختیار کی۔ اُس نے دکھایا کہ ہر قسم کے۔۔۔ مذہبی، سائنسی، فلسفیانہ، سیاسی، سماجی، شخصی۔۔۔ تصور کے تجرباتی نتائج کے حاصلات ہی وقعت رکھتے ہیں، اور اس کے علاوہ سب کچھ لایعنی ہے، سچائی اور خطا (اگر وہ کسی طرح ذہن کی رسائی کے اندر ہوں) ان نتائج کے ساتھ مشابہہ ہیں۔ مذہبی تجربے کے متعلق اپنے مطالعہ میں نتائجی اصول استعمال کرنے کے بعد اب وہ تبدیلی اور اتفاق، آزادی، تنوع، تکثیریت اور ندرت کے تصورات کی جانب متوجہ ہوا۔ اُس نے

وحدانیت (Monism) اور "بلاک یونیورس" کے خلاف اپنے مناظرے میں نتائجیت استعمال کی۔ (لاک یونیورس نظریے کے مطابق ساری حقیقت متحد کیجاتی تھی)۔ جیمز نے داخلی تعلقات (یعنی یہ خیال کہ اگر آپ کے پاس سب کچھ نہیں تو کچھ بھی نہیں) کے خلاف اور تمام قطعیتوں اور کاملیت پسندی کے خلاف اسے استعمال کیا۔ اُس کے سامعین مطلق نظریات کے خلاف ہو گئے، اور امریکی فلسفیوں میں ایک نئی جان پڑ گئی۔ درحقیقت نتائجیت کے معاملے پر تاریخی اختلاف نے فلسفے کو انحطاط اور بے وقعتی کی کھائی میں گرنے سے بچالیا۔

1906ء میں جیمز نے بوٹن میں لیکچرز دینے کے بعد انہیں "Pragmatism A New Name for" "Old Ways of Thinking" کے عنوان سے شائع کیا۔ اس کے بعد اُس کی دیگر تحریروں بھی منظر عام پر آئیں: مثلاً "The Experience in Activity"، "Does Consciousness Exist?" "Essays in Radical Empiricism"

جیمز کے فلسفہ اور فکر کو مختصر آیوں بیان کیا جاسکتا ہے: اُس نے مادیت پسندانہ نظریہ دنیا کی مخالفت کی۔ مگر مابعد الطبیعیاتی طریقہ کار کے مغالطوں سے آگاہ ہونے کے ناتے اُس نے جدلیات کو مسترد کیا اور غیر استدلالیت کی حمایت کی۔ وہ ذہن کو "ضمیر کا دھارا" کہتا ہے۔ اس تجزیہ ذہن نے ارادی اور جذباتی عناصر پر زور دیا۔ جیمز نے سچائی کی معروضی تفہیم کو افادیت کے نتائجیت پسندانہ اصول کے ساتھ بدل دیا اور یوں نظریہ یقین کی راہ ہموار کی۔ یعنی اُس چیز پر ایمان رکھنے کا حق جو ثابت نہ کی جاسکتی ہو۔ اُس کی "ریڈیکل نتائجیت" نے حقیقت کو خالص تجربے تک محدود کر دیا۔ اُس کی مادی اور روحانی دنیا میں ایک ہی تجربے کے دو مختلف پہلو ہیں۔

نفسیات میں جیمز کے کام کی وہی حیثیت ہے جو طبیعیات میں گلیلیو اور حیاتیات میں ڈارون کے کام کی۔ فلسفہ میں اُس کا مثبت کام پیغمبرانہ نوعیت کا تھا۔ اس کی تائید کردہ دنیا جلد ہی نئی طبیعیات میں ظاہر ہوئی جس کے نمائندے آئن سٹائن، رسل اور نیلز بوہر تھے۔ جیمز نے فلسفہ میں زندگی گزاری۔ فلسفہ اُس کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے تھا۔ اس نے اُس کا رجحان سائنسی طور پر ناقابل طریقہ ہائے علاج مثلاً کرچن سائنس کی جانب کیا۔ فلسفے نے اُسے سامراج مخالف اور کمزوروں کا حامی بنادیا۔ اُس کا فلسفہ اس قدر کارآمد، تجربی اور دقیق تھا کہ نئے افکار کے لیے بطور کھاد کام آیا۔



کارل مارکس

پیدائش: 15 مئی 1818 عیسوی
وفات: 14 مارچ 1883 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: "کیونٹ مینی فیسٹو"، "داس کاپیٹل"

کارل مارکس

جرمن سیاسی فلسفی اور انقلاب پسند، سائنسی سوشلزم کی بنیاد رکھنے میں فریڈرک اینگلس کے ساتھ شریک بانی، اور انسانی تاریخ کے موثر ترین مفکروں میں سے ایک کارل مارکس 5 مئی 1818ء کو ٹرائر (Trier) میں پیدا ہوا اور بون، برلن و حینا کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ موخر الذکر یونیورسٹی تو محض ڈگریوں کی ایک دکان تھی۔

بون یونیورسٹی میں پڑھنے کے دوران کارل مارکس کا نظریہ دنیا متشکل ہونا شروع ہوا۔ ہیگل کے فلسفہ میں بائیں بازو کے رجحان نے مارکس کے روحانی ارتقا پر اپنے اثرات مرتب کیے انقلابی جمہوری نظریات کے ساتھ مخلص مارکس نے نوجوان ہیگلیموں (Young Hegelians) میں انتہائی بائیں پوزیشن اختیار کی۔ اپنے پی ایچ ڈی کے تھیسس (1841ء) میں مارکس نے ہیگل کے فلسفہ میں سے نہایت انقلابی (ریڈیکل) اور الحاد پرستانہ نتائج اخذ کیے۔

1842ء میں کولون سے چھپنے والے اخبار "Rheinisch Zeitung" کے لیے اپنا پہلا مضمون لکھنے کے فوراً بعد وہ اخبار کا ایڈیٹر بن گیا۔ اس نے اپنے مضامین میں معاصر سیاسی و سماجی حالات پر تنقید کی اور حکام کی ممانعت مول لی۔ 1843ء میں مارکس کو ایڈیٹر کا عہدہ چھوڑنے پر مجبور کیا گیا، اور جلد ہی اخبار کو بھی پابندیوں کا نشانہ بنا پڑا۔ تب مارکس پیرس گیا۔ وہاں فلسفے، تاریخ اور سیاسی سائنس کا مزید مطالعہ کرنے کے نتیجہ میں اُس نے کمیونسٹ نظریات اپنا لیے۔ 1844ء میں جب فریڈرک اینگلس پیرس آیا تو دونوں کو پتا چلا کہ وہ انقلابی مسائل کی نوعیت کے متعلق انفرادی طور پر ایک ہی جیسے نتائج تک پہنچے تھے۔ انہوں نے مل کر منظم انداز میں کمیونزم کے نظری اصولوں کی تصریح کی اور اُن اصولوں کی روشنی میں بین الاقوامی مزدور تحریک تشکیل دینے کی کوشش شروع کر دی۔

1845ء میں کارل مارکس کو اپنی انقلابی سرگرمیوں کی وجہ سے پیرس چھوڑنے کا حکم ملا۔ وہ برسلز میں مقیم ہوا اور متعدد شہروں میں انقلابی گروہس کے نیٹ ورک "کمیونسٹ کارپائڈس کمیٹی" کی تنظیم سازی اور سمت بندی میں حصہ لینے لگا۔ 1847ء میں ان کمیٹیوں کو ملا کر کمیونسٹ لیگ کی صورت دی گئی، اور مارکس و اینگلس کو اس کے اصولوں پر مبنی دستاویز تشکیل دینے کا کام سونپا گیا۔ اُن کا پیش کردہ پروگرام دنیا بھر میں "کمیونسٹ مینی فیسٹو" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ منشور جدید سوشلسٹ نظریے کی پہلی باقاعدہ دستاویز تھی جسے مارکس نے جزواً اینگلس کے تیار کردہ ایک مسودے کی بنیاد پر لکھا۔ مینی فیسٹو کے مرکزی تصورات مارکس کی دین اور تاریخ کے مادیت پسندانہ نظریات تاریخی مادیت کی تجسیم ہیں۔ بعد ازاں یہ نظریہ مارکس کی "Critique of Political Economy" (1859ء) میں وضاحت کے ساتھ پیش ہوا۔ مینی فیسٹو کے قصبے یہ ہیں کہ ہر تاریخی عہد میں ضروریات زندگی مہیا کرنے کا غالب اقتصادی نظام ہی معاشرتی تنظیم کی

”تاریخ خود کو دہراتی ہے، پہلے ایک المناکی اور پھر ایک عامیانہ پن کی صورت میں۔“

کارل مارکس

ساخت اور عہد کی سیاسی و عقلی تاریخ کا تعین کرتا ہے؛ اور معاشرے کی تاریخ اختصار سنبھالنے والے طبقات یعنی حاکم اور مظلوموں کے درمیان جدوجہد سے عبارت ہے۔ ان ابتدائی قضیوں کی بنیاد پر مارکس نے مینی فیسٹو میں نتیجہ اخذ کیا کہ سرمایہ دار طبقہ کو زوال آنے کا اور بین الاقوامی طبقاتی انقلاب اسے ختم کر کے ایک غیر طبقاتی معاشرہ تشکیل دے گا۔ مینی فیسٹو نے بعد کے تمام کیونٹ اوب اور بالعموم انقلابی فکر پر عمیق اثر مرتب کیا؛ یہ متعدد زبانوں میں ترجمہ ہوا اور اس کی کروڑوں کاپیاں شائع ہوئیں۔

اپنی عملی سرگرمیوں اور تصور شکل تحقیقات کے دوران مارکس کا براہ راست نگر او ہیملگی فلسفے سے ہوا کیونکہ وہ مصالحتی رجحانات، رجعت پسندانہ سیاسی نکتہ نظر رکھتا تھا۔ نیز ہیملگی فلسفہ کے اصولوں اور حقیقی سماجی تعلقات میں تضاد موجود تھا۔ ہیملگی اور اُس کے پیروکاروں (ہیملگیوں) کے ساتھ اس نگر او میں مارکس نے مادیت پسندانہ نکتہ نظر اپنایا اور حقیقی معاشری ترقیوں کے بارے میں جانا۔ فور باخ کے فلسفے نے اس عمل میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ مارکس کے نظریہ دنیا میں ایک آخری انقلاب طبقاتی نکتہ نگاہ اپنانا اور انقلابی جمہوریت کو چھوڑ کر پروتاریہ کیونزم اختیار کرنا تھا (1844ء)۔ یہ تبدیلی یورپ میں طبقاتی جدوجہد کی ترقی کا نتیجہ تھی (جرمنی میں 1844ء کی سلیشیائی شورش نے مارکس پر گہرا اثر ڈالا)۔ پیرس میں انقلابی سرگرمیوں اور سیاسی معیشت، یونیویٹائی سوشلزم اور تاریخ کے مطالعہ نے بھی اُسے متاثر کیا۔ اُس کا یہ نیا نکتہ نظر 1844ء میں شائع ہونے والے دو مضامین میں سامنے آیا۔ ان مضامین میں مارکس نے پہلی بار پروتاریہ کے تاریخی کردار کو منکشف کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ سماجی انقلاب ناگزیر ہے اور مزدور طبقے کی تحریک کو سائنسی نظریہ دنیا کے ساتھ متحد کرنا ضروری ہے۔ اُس وقت تک مارکس اور اینگلس دوست بن چکے تھے اور انہوں نے منظم انداز میں ایک نیا نظریہ دنیا تشکیل دینا شروع کیا۔ سائنسی تحقیق کے نتائج اور نئی تھیوری کے مرکزی اصولوں کو مندرجہ ذیل کتب میں عمومی صورت دی گئی:

Economical and Philosophical Manuscripts (1844)

The Holy Family (1845)

The German Ideology (1845-46)

Theses on Feuerbach (1845)

Poverty of Philosophy (1847)

ان میں سے چوتھی تحریر پختہ مارکسزم کی عکاس ہے۔ مارکسزم کی تشکیل ایک Integral سائنس کے طور پر ہوئی جس میں تمام اجزائے ترکیبی کا اتحاد نظر آتا ہے۔ 1847ء میں مارکس برسلاز میں مقیم تھا اور وہاں خفیہ پروپیگنڈا تنظیم ”کیونٹ لیگ“ میں شامل ہو گیا اور لیگ کی دوسری کانگریس میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ کانگریس کی درخواست پر مارکس اور اینگلس نے مشہور ”مینی فیسٹو آف دی کیونٹ پارٹی“ (1848ء) تیار کیا جس میں مارکسزم کی تصریح مکمل ہوئی۔ لیسن کے بقول ”یہ تحریر ایک نئے تصور دنیا، پائیدار مادیت، جدلیات، نظریہ طبقاتی جدوجہد اور پروتاریہ کے عالمی تاریخی انقلابی کردار کو اپنے

اندروں سے ہوئے ہیں۔“

جدلیاتی اور تاریخی مادیت حقیقی معنوں میں ایک سائنسی فلسفہ ہے جس میں مادیت اور جدلیات، فطرت اور معاشرے کی مادیت پسندانہ تفہیم، ہستی اور علم کے بارے میں تعلیم، تیوری اور عمل باہم ملے ہوئے ہیں۔ اس نے مارکس سے پہلے کی مادیت پرستی کی مابعد الطبیعیاتی نوعیت پر غلبہ پانا ممکن بنادیا۔ مارکس کا فلسفہ دنیا کی تفہیم اور تقلیب کا موزوں ترین لائحہ عمل ہے۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں پرنکس اور سائنس کی ترقی نے عینیت (Idealism) اور مابعد الطبیعیاتی مادیت کی تمام صورتوں پر مارکسزم کی فوقیت کو ثابت کر دیا ہے۔ پروتاریہ آئیڈیالوجی کی واحد شکل کے طور پر مارکس کا نظریہ تمام قسم کی غیر سائنسی، پروتاریہ مخالف اور جعلی بورژوازی رجحانات کے خلاف لڑائی میں پختہ ہوا۔ مارکس کی سرگرمیاں جانب داری اور سائنسی تیوری سے کسی بھی انحراف کو قبول نہ کرنے سے متصف ہیں۔ سائنس میں ایک انقلابی کی حیثیت میں اُس نے پروتاریہ کی جدوجہد آزادی میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ جرمنی میں 49-1848ء کے انقلاب کے دوران وہ سیاسی جدوجہد کی اگلی صفوں میں تھا۔ اُس نے عزم صمیم کے ساتھ *Neue Rheinische Zeitung* کے چیف ایڈیٹر کی حیثیت میں پروتاریہ نکتہ نظر کا دفاع کیا (یہ اخبار اُس نے خود نکالا تھا)۔ 1849ء میں جرمنی سے جلاوطن کیے جانے پر وہ مستقل لندن میں مقیم ہوا۔ 1852ء میں کیونٹ لیگ ٹوٹنے کے بعد مارکس نے پروتاریہ تحریک میں اپنا کام جاری رکھا اور ”فرنٹ انٹرنیشنل“ (1864ء) کے قیام کے لیے کام کیا۔ وہ اس تنظیم میں سرگرم رہا، تمام ممالک میں انقلابی تحریک کی پیش رفت پر نظر رکھی اور خاص طور پر روس میں دلچسپی لی۔

کارل مارکس اپنی زندگی کے آخری دن تک ہم عصر واقعات سے باخبر رہا اور اُسے اپنے نظریے کی ترقی کے لیے ناگزیر مداخلت مل گیا۔ 49-1848ء کے دوران یورپ میں بورژوا انقلابات نے مارکس کے نظریہ سوشلسٹ انقلاب اور طبقاتی جدوجہد کی نشوونما پر گہرا اثر ڈالا۔ پیرس کیونٹ کے تجربے کا تجزیہ کرتے ہوئے مارکس نے پروتاریہ کی ڈکٹیشنر شپ کی ایک ریاستی صورت دریافت کی اور پہلی پروتاریہ ریاستی طاقت کے کیے ہوئے اقدامات کا عمیق تجزیہ کیا۔ ”Critique of Gotha Program“ (1875ء) میں مارکس نے سائنسی کیونزم کے نظریہ کو مزید آگے بڑھایا۔ اُس کی دلچسپی کا اصل موضوع سیاسی معیشت تھا اور اُس نے ساری زندگی اپنے بنیادی کام ”سرمایہ“ میں لگا دی جس کی پہلی جلد 1867ء، دوسری 1885ء اور تیسری 1894ء میں شائع ہوئی۔ سیاسی معیشت کی تخلیق نے کیونزم کو سائنسی بنیادیں مہیا کیں۔ ”سرمایہ“ کی فلسفیانہ اہمیت بے مثال ہے۔ اس میں تحقیق کا جدلیاتی طریقہ کار شاندار انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ 1859ء میں لکھی ہوئی اپنی ایک کتاب کے دیباچے میں کارل مارکس نے مختصر طور پر تاریخ کی مادیت پسندانہ تفہیم کا جوہر پیش کیا۔ ”سرمایہ“ میں اُس کی تفہیم نے مفروضے سے نکل کر سائنس کی صورت اختیار کر لی۔ مارکس کے خطوط بھی اُس کی تحریروں میں ملنے والے فلسفے کے عکاس ہیں۔ قبل ازیں کوئی بھی نظریہ مارکس کے نظریے کی طرح عملی طور پر مضبوط نہیں ٹھہرا تھا۔ لیسن نے اپنے ساتھیوں اور شاگردوں کے ساتھ مل کر مارکسزم کو نئے تاریخی حالات کے مطابق مزید ترقی دی۔

مارکس کی موت کے بعد ملنے والے مسودات سے انکشاف ہوا کہ وہ ”سرمایہ“ کی چوتھی جلد لکھنے کا سوچ رہا تھا جس

میں معاشرتی نظریات کی تاریخ پیش کی جائے۔ اُس کے دیگر اہم منصوبوں کا تعلق ریاضی اور تکنیکی ترقی کے مختلف تاریخی پہلوؤں سے تھا۔

کارل مارکس اپنی زندگی میں زیادہ اثر انگیز ثابت نہ ہوا۔ موت کے بعد اُس کا اثر مزدور تحریک کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہا۔ اُس کے خیالات اور نظریات مارکسزم یا سائنسی سوشلزم کہلانے لگے۔ سرمایہ داری معیشت کے بارے میں اُس کا تجزیہ اور تاریخی مادیت، طبقاتی جدوجہد اور قدر زائد کے حوالے سے اُس کے نظریات جدید سوشلسٹ نظریے کی اساس بن گئے۔ انقلابی اقدام کے نکتہ نظر سے سرمایہ دار ریاست کی نوعیت، حصول اقتدار کا طریقہ اور پروتاریہ کی ڈکٹیٹر شپ کے بارے میں اُس کے نظریات فیصلہ کن اہمیت کے حامل ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز میں لینن نے ان تصورات کو نئے حالات کے مطابق ڈھالنے کے بعد عملی صورت دی۔ بالٹوزم اور تھرڈ انٹرنیشنل نے اپنی تصوری اور حکمت عملی میں انہی کو بنیاد بنایا۔



فریڈرک ولہلم نیشے

پیدائش: 15 اکتوبر 1844 عیسوی
 وفات: 14 اگست 1900 عیسوی
 ملک: جرمنی
 اہم کام: "The Will to Power"

فریڈرک ولہلم نٹشے

جرمن فلسفی، شاعر اور کلاسیکی ماہر لسانیات فریڈرک ولہلم نٹشے (یا نطشے) انیسویں صدی کے بااثر ترین مفکرین میں سے ایک تھا۔ وہ پروشیا میں Rocken کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس کا لوتھری منسٹر باپ اُسے پانچ برس کی عمر میں ہی چھوڑ کر دنیا سے چلا گیا۔ نٹشے نے اپنی ماں کے پاس پرورش پائی۔ گھر میں ماں کے علاوہ نانی، دو خالائیں اور ایک بہن بھی تھیں۔ سارا ماحول لوتھری پاکیزگی کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ نٹشے کے دادا نے بھی پرنسٹنٹ ازم کے دفاع میں کتابیں شائع کی تھیں۔ 1850ء میں گھروالوں کے ساتھ نورنبرگ خنقل ہو گیا اور ایک نجی سکول میں داخلہ لیا۔ 1858ء میں اُس نے جرمنی کے سرکردہ پرنسٹنٹ بورڈنگ سکول Schulpforta سے وظیفہ لیا اور تعلیمی میدان میں اعلیٰ جوہر دکھائے۔ 1864ء میں گریجویٹیشن کرنے کے بعد وہ الہیات اور کلاسیکی علم اللسان کا مطالعہ کرنے یون یونیورسٹی گیا مگر کچھ زیادہ نہ سیکھ سکا۔ آخر کار وہ موسیقی کی جانب متوجہ ہوا اور متعدد مضمون ترتیب دیں۔ 1865ء میں وہ لپنبرگ یونیورسٹی میں داخل ہو گیا۔ اُس نے اکتوبر 1867ء میں آرٹلری رجمنٹ کی کیوری کمپنی میں ملازمت شروع کی، مارچ 1868ء میں چھاتی پر شدید جوت کھائی اور اکتوبر 1868ء میں چھٹی لے کر واپس لپنبرگ چلا آیا۔ اُس نے آرتھر شوپنہاور کے فلسفہ سے واقفیت حاصل کی اور اوپیرا کے عظیم موسیقار رچرڈ وگنر سے ملا۔

”اچھا لکھاری نہ صرف اپنی بلکہ اپنے دوستوں کی روح کا بھی حامل ہوتا ہے۔“
نٹشے

1869ء میں بزل (Basel) میں کلاسیکی علم اللسان کی پروفیسر شپ کی اسامی نٹشے کو مل گئی۔ اگست 1870ء میں فرانس پروشیا جنگ کے دوران وہ پچیس اور خناق کے مرض میں مبتلا ہو گیا اور اسکی صحت مستقل طور پر خراب ہو گئی۔ نٹشے کی پہلی کتاب ”The Birth of Tragedy from the spirit of Music“ (1872ء) کلاسیکی حکمت کے جال سے اُس کی آزادی کی غماز ہے۔ اسے آج بھی جمالیات کی تاریخ میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہے۔ 1877ء میں اُس نے ایک سال کی رخصت لی اور اپنی بہن اوپیرا Gast کے ساتھ مل کر گھر آباد کیا۔ 1878ء میں اُس کی کتاب ”Human All-Too-Human“ منظر عام پر آئی۔ صحت تیزی سے بگڑنے کے باعث اُس نے پروفیسر شپ چھوڑ دی اور چھ سال تک تین ہزار سوئس فرانک سالانہ کے وظیفے پر زندگی گزارتا رہا۔

1879ء اور 1889ء کے درمیان برسوں میں تصنیف کردہ کتابوں کے علاوہ نٹشے کی زندگی میں بمشکل ہی کوئی اور خلقی دلچسپی نظر آتی ہے۔ وہ شدید بیمار، نیم ناپیدا اور تنہا ہو گیا۔ بائبل بیانیہ انداز میں نٹشے کا ادبی و فلسفیانہ شکا ہکار ”زرتشت نے کہا“ 1883ء اور 1885ء کے دوران چار حصوں میں شائع ہوا دیگر تصنیفات کی طرح اس پر بھی زیادہ توجہ نہ دی گئی۔ 1886ء میں ”Beyond Good and Evil“ اور 1887ء میں ”The Genealogy of Morals“

بھی مقبولیت نہ پاسکی جس میں وہ اپنے فلسفے کو زیادہ بین انداز میں پیش کرتا ہے۔

جنوری 1889ء میں نٹشے اپنی خط کا شکار ہو گیا۔ اُس نے اپنی زندگی کے آخری گیارہ برس مکمل اپنی تاریکی میں گزارے۔ پہلے ہسپتال اسلام میں، پھر ماں کے پاس نوربرگ میں اور ماں کی وفات (1897ء) کے بعد بہن کے پاس ویمر میں۔ 1900ء میں دینا سے رخصت ہوا۔

نٹشے کے نام کو ایڈولف ہٹلر اور فاشزم کے ساتھ جوڑے جانے کی بڑی وجہ اُس کی بہن ایلزبتھ کی جانب سے اُس کی تحریروں کا استعمال ہے۔ اُس نے ایک سرکردہ شادنی اور اپنی ساسی شخص فاسٹر سے شادی کی اور 1889ء میں شوہر کی خودکشی کے بعد بڑے ذوق و شوق کے ساتھ نٹشے کو فاسٹر کے نظریات کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتی رہی۔ نٹشے کی ادبی میراث مکمل طور پر ایلزبتھ کے کنٹرول میں تھی۔ اُس نے بھائی کے مسترد کردہ نوٹس کو منتخب ”تصانیف“ کی صورت میں پیش کیا۔۔۔ مثلاً ”The Will to Power“ اُس نے کچھ تراجم بھی کیے اور نقادوں کی کئی پشتوں کو مسائل میں ڈالے رکھا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ایلزبتھ ہٹلر کی گرویدہ تھی۔ لہذا اُس کی یہ پسندیدگی بھی نٹشے کے کھاتے میں ڈال دی گئی۔

نٹشے کی تحریروں کے تین ادوار ہیں۔ ابتدائی کام ”دی برتھ آف ٹریٹیڈی“ اور ”Untimely Meditations“ شو پنہار اور دیگر کے زیر اثر رومانیتا نظر رکھتے ہیں۔ نٹشے کا پختہ فلسفہ ”The Gay Science“ کے بعد سامنے آیا۔ اپنی بالغ الذہن تحریروں میں نٹشے انسانی زندگی میں اقدار کے ماخذ اور کارکردگی پر غور و فکر میں غور نظر آتا ہے۔ اُسے بالخصوص مغربی فلسفہ، مذہب اور اخلاقیات کی اساسی ثقافتی اقدار کا تجزیہ کرنے میں دلچسپی تھی۔ وہ مغربی اقدار کو راہبانہ آئیڈیل کے اظہار خیال کرتا تھا۔ یہ راہبانہ آئیڈیل اُس وقت پیدا ہوا جب دکھ یا تکلیف کو مطلق اہمیت دے دی گئی۔ مثلاً نٹشے کے مطابق یہودی مسیحی روایات نے دکھ کو منشاء خداوندی اور کفارے کی صورت کے طور پر پیش کر کے قابل برداشت بنا دیا۔ چنانچہ عیسائیت کی فتح ذاتی لافانیت کے عقیدے میں مضمر ہے۔۔۔ یعنی یہ تصور کہ ہر فرد کی زندگی اور موت کا نکتاتی اہمیت کی حامل ہے۔ اسی طرح رواجی فلسفے نے جسم پر روح، حیات پر ذہن، خواہش پر فرض، ظاہریت پر حقیقت، دنیا پر بے زماں کو فوقیت دے کر راہبانہ آئیڈیل کا اظہار کیا۔ عیسائیت نے توبہ کرنے والے گنہگار کے لیے نجات کا وعدہ کیا، جبکہ فلسفے نے رشیوں اور مرتاضوں کی نجات (چاہے سیکولر ہی کبھی) کی امید کو قائم رکھا۔ رواجی مذہب اور فلسفہ میں ان کہا مگر طاقتور انداز میں باعث تحریک مفروضہ یہ تھا کہ وجود تو فصح، جواز یا کفارے کا متقاضی ہے۔ دونوں ہی کسی اور ”حقیقی“ دنیا کی حمایت کی اور تجربے کو بدنام کیا۔ دونوں کو انحطاط زدہ یا بد حال زندگی کی علامات کے طور پر پڑھا جاسکتا ہے۔

روایتی اخلاقیات پر نٹشے کی تنقید ”آقا“ اور ”غلام“ اخلاقیات کی تمثیلیات (Typology) پر مرکوز ہے۔ جرمن زبان کے الفاظ Gut (خیر) Schlecht (بد) اور böse (شر) کے ماخذوں کا تجزیہ کرتے ہوئے نٹشے کہتا ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان فرق اصلاً توصیفی (یا تصریحی descriptive) تھا۔۔۔ یعنی گھٹیا غلاموں کے برخلاف

مراعات یافتہ آقاؤں کا ایک لا اخلاقی حوالہ۔ خیر/شر یا اچھے/برے کا فرق اُس وقت ابھرا جب غلاموں نے آقا نیت کے اوصاف کو برائیوں میں تبدیل کر کے بدلہ لیا۔ فخر گناہ بن گیا۔ خیرات، انکسار اور اطاعت نے مقابلہ، تقاریر اور خود اختیاری کی جگہ لے لی۔ غلام اخلاقیات کی فتح کی بنیاد اپنے واحد حقیقی اخلاقیات ہونے کے دعوے پر تھی۔ مطلق پن پر یہ اصرار مذہبی اخلاقیات کی طرح فلسفیانہ اخلاقیات میں بھی اساسی نوعیت کا حامل ہے۔ اگرچہ نٹشے نے آقا اور غلام اخلاقیات کا تاریخی حوالہ پیش کیا، مگر وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر شخص میں موجود اوصاف کی غیر تاریخی تمثیلیات ہے۔

راہبانہ آئیڈیل کی پیش کردہ اعلیٰ ترین اقدار کی ناقدری کو بیان کرنے کے لیے نٹشے نے ”Nihilism“ (فنا نیت، عدمیت، انکار کل، لاشعیت) کی اصطلاح استعمال کی۔ اُس نے اپنے دور کو مجہول انکار کل سے متصف خیال کیا، یعنی ایک ایسا دور جو ابھی تک آگاہ نہیں تھا کہ مذہبی اور فلسفیانہ مطلق مفروضات انیسویں صدی کی ابھرتی ہوئی ثبوتیت (Positivism) میں تحلیل ہو گئے تھے۔ روایتی اخلاقیات کے لیے مابعد الطبیعیاتی اور الہیاتی بنیادیں ختم ہونے پر بے مقصدیت اور بے معنویت کا ایک محیط احساس ہی باقی رہ گیا۔ اور بے معنویت کی فتح لاشعیت کی فتح ہے۔ ”خدا امر گیا ہے۔“ تاہم، نٹشے نے سوچا کہ زیادہ تر لوگ راہبانہ آئیڈیل کا انہدام اور ہستی کی خلقی بے معنویت کو قبول نہیں کر سکتے، بلکہ زندگی کو با معنی بنانے کی خاطر نٹشے مطلق مفروضات قائم کر لیتے ہیں۔ اُس نے خیال کیا کہ اُس کے دور کی ابھرتی ہوئی قوم پرستی اس قسم کے ایک متبادل دیوتا کی نمائندہ ہے جس میں قومی ریاست کو ماورائی قدر اور مقصدیت ودیعت کی گئی۔ جس طرح عقیدے کی مطلقیت نے فلسفہ اور مذہب میں اظہار پایا تھا، عین اسی طرح ایک تبلیغی جوش و جذبے کے ساتھ قومی ریاست کے ساتھ مطلق پن تھی کر دیا گیا۔ مخالفین کا قتل اور زمین کی تسخیر ہمہ گیر بھائی چارے، جمہوریت اور سوشلزم کے نام پر ہونے لگی۔

نٹشے نے اکثر اپنی تحریروں کو انکار کل کے ساتھ جدوجہد کے طور پر خیال کیا اور مذہب، فلسفہ اور اخلاقیات پر انقاد کے علاوہ اُس نے اچھوتے تھمیس بھی پیش کیے جنہوں نے خصوصی توجہ حاصل کی۔ بالخصوص تناظریت (Perspectivism)، طاقت کی خواہش، اور سپر مین۔ تناظریت ایک تصور ہے جس کے مطابق علم ہمیشہ تناظری ہوتا ہے، کوئی بے عیب اور اکات موجود نہیں۔

نٹشے کی تناظریت کو کبھی کبھی غلطی سے اضافیت اور تشکیکیت کے ساتھ شناخت کیا جاتا ہے۔ بایں ہمہ، یہ سوال اٹھاتی ہے کہ آپ نٹشے کے اپنے تھمیس کو کیسے سمجھیں گے۔ مثلاً یہ کہ مشترکہ ورثے کی غالب اقدار راہبانہ آئیڈیل کی دین ہیں۔ کیا یہ تھمیس قطعی طور پر یا صرف ایک مخصوص تناظر میں ہی درست ہے؟

نٹشے نے ایک مرتبہ لکھا تھا کہ کچھ انسان مرنے کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اُس کے معاملے میں تو یہ بات بالکل ٹھیک ثابت ہوئی۔ 20 ویں صدی کے فلسفہ، الہیات اور نفسیات کا نٹشے کے بغیر تصور کرنا بھی محال ہے۔ مثلاً جرمن فلسفی میکس فیلر، کارل جیسپر ز اور مارٹن ہیڈگر کا کام اسی کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح فرانسیسی مفکرین الییر کا میو، ژاکس Derrida اور میشل فوکو بھی اُس کے اثرات سے فیض یاب ہوئے۔ مارٹن ہیڈگر نے تسلیم کیا کہ اُس پر نٹشے نے سب

سے زیادہ اثر ڈالا، اور ”زرتشت نے کہا“ کا پہلا حصہ پولش زبان میں ترجمہ بھی کیا۔ ماہرین نفسیات الفرڈ ایڈلر اور کارل یونگ کے علاوہ فرائیڈ نے بھی اُسے سراہا۔ سگمنڈ فرائیڈ نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ماضی اور مستقبل کے کسی بھی انسان کی نسبت نیٹے اپنی ذات کی کہیں زیادہ گہری تفہیم رکھتا تھا۔ ناول نگاروں میں ٹامس مان، ہرمن ہیمل، آندرے مالراس، آندرے ژید اور جان گارڈن نے اُس سے تحریک پائی۔ شاعروں میں سے برنارڈشا، سٹیفن جارج اور ولیم بلٹراس کے مدارج تھے۔



ٹامس مان گرین

پیدائش: 7 اپریل 1836ء عیسوی
 وفات: 26 مارچ 1882ء عیسوی
 ملک: آکسفورڈ شائر، انگلینڈ
 اہم کام: ”مقدمہ اخلاقیات“

ٹامس ہل گرین

انگلش استاد، سیاسی نظریہ دان اور ”نو کانٹ مکتبہ فکر“ کا عینیت پسند فلسفی ٹامس ہل گرین 17 اپریل 1836ء کو یارک شائر انگلینڈ میں پیدا ہوا۔ گرین نے اپنی تعلیمات کے ذریعہ 19 ویں صدی کے انگلینڈ پر عیسائی اثرات مرتب کیے۔ اُس کی زیادہ تر زندگی آکسفورڈ میں گزری، جہاں اُس نے تعلیم حاصل کی اور 1860ء میں فیلو منتخب ہوا، بطور لیکچرار پڑھا تا رہا اور 1878ء میں اخلاقی فلسفہ کا پروفیسر بنا۔ اُس کے لیکچرز نے اہم ترین تصنیفات ”مقدمہ اخلاقیات“ (1883ء) اور ”لیکچرز“ (1885ء) کے لیے بنیادیں فراہم کیں۔

گرین کی تحریریں فطرتیت اور لادریت کی دو انتہاؤں سے بچ کر ایک فلسفہ وضع کرنے کی زبردست کوشش تھیں۔ ایک طرف وہ ہل اور پینر کے فطرت پسندانہ نظریہ دنیا کے خلاف تحفہ محسوس کرتا تھا تو دوسری طرف میفل اور ہیملٹن کی لادریت سے بیزار تھا۔ کانٹ اور ہیگل کی تعلیمات میں فطرتیت کا موثر ترین اظہار مل جانے پر اُس نے لادریت سے گرین کی خاطر کانٹ کو بھی چشمہ لگا کر پڑھا۔

فطرتیت کے خلاف گرین کی جنگ اُس کے نظریہ تعلقات (Doctrine of Relations) میں منعکس ہوتی ہے۔ ”تعلقات“ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: معروض سے معروض کا تعلق اور موضوع سے معروض کا تعلق۔ معروض سے معروض کے تعلق کے حوالے سے اُس نے کنٹ کا عکس نظر اختیار کرتے ہوئے کہا کہ کسی معروض کو جب تمام تعلقات سے الگ کر لیا جائے تو وہ لادریت بن جاتا ہے۔ کوئی معروض الگ تھلگ یا دوسرے معروض کے ساتھ تعلق میں وجود نہیں رکھتا؛ بلکہ اُس کا وجود ہی زمان و مکان کے تعلقات پر دلیل ہے۔ دراصل یہ ہیوم کو کانٹ کا جواب تھا۔ ہیوم نے زور دیا تھا کہ تمام ہستیاں آپس میں کوئی لازمی تعلقات نہیں رکھتیں۔ کانٹ نے الگ الگ ہستیوں کو محض تجریدات (Abstractions) قرار دیا۔ گرین کانٹ کے پیش کردہ تجزیے کا قائل تھا، لہذا اُس نے اس مسلک کے دفاع سے آغاز کیا کہ تفہیم ہی فطرت کو بناتی ہے۔

گرین کی مابعد الطبیعیات کا آغاز فطرت کے ساتھ انسان کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اس نے کہا کہ انسان خود آگاہ ہے۔ ساد ترین وقتی عمل میں تہذیبوں کا شعور، اور ذات اور زیر مشاہدہ معروض کے درمیان فرق کا شعور شامل ہے۔ جاننے کا مطلب معروضات کے اہل انسان کے اوپر خدا موجود ہے۔ تمام تعلقات کو ممکن بنانے اور خود اُن سے بالاتر رہنے والی یہ ہستی ازلی خود آگاہی ہے۔

گرین نے اپنی اخلاقیات کی بنیاد انسان کی روحانی فطرت پر رکھی۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کا اپنی سوچوں پر عمل کرنے کا

”انسان کا اپنی سوچوں پر عمل کرنے کا عزم ایک ”نیت“ ہے اور خدا یا کوئی اور عامل اسے باہر سے متعین نہیں کرتا۔“

ٹامس گرین

عزم ایک ”نیت“ ہے اور خدا یا کوئی اور عامل اسے باہر سے متعین نہیں کرتا۔ گرین کے مطابق کوئی بھی مرضی کا کام کرنے کا نام آزادی نہیں، بلکہ خود کو اُس نیکی (Good/خیر) کے ساتھ شناخت کرنے کی طاقت آزادی ہے جسے منطق نے اُس کی اپنی حقیقی نیکی کے طور پر منکشف کر دیا ہو۔

سیاسی فلسفہ میں گرین نے اپنے اخلاقی نظام کو وسعت دی۔ نظری اعتبار سے سیاسی ادارے برادری کے اخلاقی نظریات کی تجسیم ہوتے اور انفرادی شہریوں کے کردار کی نشوونما میں مدد دیتے ہیں۔ اگرچہ موجود ادارے مکمل طور پر مشترکہ آئیڈیل کی تکمیل نہیں کرتے، لیکن اُن کی کوتاہیوں کو آشکار کرنے والا تجربہ حقیقی ترقی کے راستے کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ شخصی تحصیل ذات کے بارے میں گرین کا اپنا نکتہ نظر سیاسی فرض کے تصور پر بھی مشتمل تھا۔ کیونکہ اپنی تکمیل کے متلاشی شہری ریاستی اداروں کو بہتر بنانا بھی اپنا فرض خیال کریں گے۔ چونکہ ریاست ”عمومی ارادے“ کی نمائندہ ہے اور ایک بے زمان ہستی نہیں، اس لیے جب عمومی ارادہ زوال کا شکار ہو جائے تو ریاست کی ہی بھلائی کی خاطر شہری اس کے خلاف بغاوت کا اخلاقی حق رکھتے ہیں۔

یہ کہنا کافی حد تک درست ہے کہ اینگلو ساکسن سرزمین پر جرمن آئیڈیلزم کا آغاز نامس گرین سے ہوا نہ کہ اُس سے پہلے۔ یہ بھی درست ہے کہ گرین نے پہلی بار برطانیہ کی پہرہ زدہ فلسفیانہ سرحد کو نئے خیالات کے لیے کھولا۔ اُس کا لیکچر ”آزادانہ قانون سازی اور معاہدے کی آزادی“ (1881ء) جدید ”فلاحی ریاست“ کے مرکزی تصورات کا ایک ابتدائی اظہار تھا۔



فرانسس ہربرٹ بریڈلے

پیدائش: 30 جنوری 1846ء عیسوی

وفات: 18 ستمبر 1924ء عیسوی

ملک: انگلینڈ

اہم کام: "Appearance and Reality"

فرانسس ہربرٹ بریڈلے

قطعی عینیت پسند مکتبہ فکر کے انگلش فلسفی فرانسس ہربرٹ بریڈلے نے اپنے نظریات کی بنیاد ہیگل کی فکر پر رکھی اور ذہن (شعور) کو کائنات میں مادے کی نسبت زیادہ اساسی تصور کیا۔ وہ 30 جنوری 1846ء کو ساؤتھ ویلز میں پیدا ہوا اور آکسفورڈ یونیورسٹی کے یونیورسٹی کالج میں تعلیم حاصل کی۔ 1870ء میں میرٹن کالج میں فیلوشپ حاصل کرنے کے کچھ ہی عرصہ بعد وہ گردے کی ایک بیماری میں مبتلا ہوا جس نے اُسے نیم معذور بنا دیا۔ باقی ساری زندگی اُس نے تصنیف و تالیف کے لیے وقف کر دی۔ 18 ستمبر 1924ء کو اپنی موت سے کچھ پہلے اسے ”آرڈر آف میرٹ“ کا اعزاز ملا۔ یہ اعزاز حاصل کرنے والا وہ پہلا فلسفی تھا۔

بریڈلے کو برطانوی عینیت پسندوں میں سب سے زیادہ مشہور، اچھوتا اور فلسفیانہ ہونے کا امتیاز حاصل ہے۔ اس مکتبہ فکر کے فلسفی انیسویں صدی کے اواخر میں ابھر کر سامنے آئے، لیکن برطانوی فلسفے اور معاشرے پر اُن کے اثرات بیسویں صدی کے نصف اول تک قائم رہے کیونکہ اُن کے کچھ شاگرد سلطنت برطانیہ کے اداروں میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئے۔ یوں اُن کا اثر برطانیہ سے باہر بھی محسوس کیا گیا۔ اپنے ابتدائی کام میں بریڈلے نے جان سٹوارٹ مل جیسے انگلش فلسفیوں کی تجربیت پسند تصویر پر بڑھتے ہوئے حلوں میں حصہ لیا۔ اپنی پہلی اہم تصنیف ”Ethical Studies“ (1876ء) میں اُس نے مل کے نظریہ افادیت پر تنقید کی جس کے تحت اخلاقی رویے کا اعلیٰ ترین مقصد انسانی مسرت تھا۔ ”The Principles of Logic“ (1883ء) میں بریڈلے نے تجربیت پسندوں کی ناقص نفسیات کو نشانہ بنایا۔ دونوں کتابوں میں ہیگل سے نظریات مستعار لینے کا ذکر کرنے کے باوجود وہ خود کبھی بھی ہیگلی نہ بنا۔ اُس کی اہم ترین کتاب ”Appearance and Reality“ (1893ء) ہے۔

بریڈلے کی اصل وجہ شہرت اُس کی مابعد الطبیعات ہے۔ اُس نے کہا کہ دنیا کے متعلق روزمرہ تصورات میں تضادات موجود ہیں۔ یہ تضادات مہلک انداز میں اُس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب اہم اُن کے نتائج پر غور و فکر کی کوشش کرتے ہیں۔ اس نے انہی بنیادوں پر یہ نکتہ نظر مسترد کیا کہ حقیقت کو جدا گانہ حیثیت رکھنے والی متعدد اشیا پر مشتمل ہونے کے طور پر (تکثیریت) اور اُن کے تجربے کی بنیاد پر (حقیقت پسندی) نہیں سمجھا جاسکتا۔ اُس نے وحدانیت (کہ حقیقت واحد ہے اور کوئی حقیقی جدا گانہ چیزیں موجود نہیں) کو مطلق عینیت (کہ حقیقت صرف تصور/آئیڈیا یا تجربے پر مشتمل ہے) کے ساتھ متحد کر دیا۔ اس نظریہ دنیا نے ہارورڈ میں فلسفے کے طالب علم ٹی ایس ایلینٹ پر گہرا اثر ڈالا جس نے بریڈلے پر اپنی اچھی ڈی کا تھیسس لکھ ڈالا۔ تاہم، فلسفیوں پر مابعد الطبیعات سے زیادہ اخلاقی فلسفہ اور فلسفہ منطق نے عمیق اثرات مرتب

”جب ہم اپنی زندگی کے تجربات کو تحریر میں لاتے ہیں تو وہ محض بے روح روشنائی بن جاتے ہیں۔“

بریڈلے



ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف

پیدائش: 16 جنوری 1853ء، سیبری

وفات: 31 جولائی 1900ء، سیبری

ملک: روس

اہم کام: "Critique of Abstract Principles"

کیے - "The Principle of Logic" منطق کے موضوع پر بریڈلے کے خیالات کی بہترین عکاسی کرتی ہے۔ اگرچہ آج کوئی جدید منطقی اس کتاب سے علمی فائدہ نہیں اٹھا سکتا لیکن یہ منطق کے مرکزی مسائل پر روشنی ڈالتی ہے۔

اخلاقیات کے موضوع پر بریڈلے کے خیالات "Ethical Studies" میں موجود ہیں وہ آخری وقت تک اس میں پیش کردہ خیالات پر قائم رہا۔ وہ دیا ہے میں اپنا مقصد "بنیادی طور پر تنقیدی" بنانا اور کہتا ہے کہ معاصر اخلاقی تھیوری کی بنیاد "مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مفروضات" پر ہے جو "غلط ملط اور حتیٰ کہ غلط بھی ہیں۔" وہ ان مربوط مضامین میں جدلیاتی طریقے سے ان غلط تھیوریز کو اخلاقیات کی موزوں تفہیم کی جانب لے جانا چاہتا ہے۔ اس درست تفہیم کی ترقی کا آغاز اخلاقی ذمہ داری کے "لفظ" نظریے کے تجزیے سے ہوتا ہے۔ "میں اخلاقی رویہ کیوں اختیار کروں؟" کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ ہمارے لیے قابل رسائی اخلاقی مقصد تکمیل ذات یا خود آگئی ہے۔ اُس نے باری باری ہر نظریے کا تجزیہ اور تردید کی۔

بریڈلے کے کچھ مابعد الطبیعیاتی نظریات اپنے اخلاقی فلسفہ کے دفاع میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً اُس نے دعویٰ کیا کہ ذات ایک ٹھوس ہمہ گیر اصول ہے اور ذات کے متعلق مجرد تصورات پر انحصار کرنے کی وجہ سے ہی مختلف اخلاقی مسلک اُس کی نظر میں ناقص ہیں۔ "ذات" کی ہمہ گیریت اُس کے زمان و مکاں سے ماورا ہونے میں مضمر ہے۔

بریڈلے کی مابعد الطبیعیات جزوی طور پر گرین کے تجزیہ تجربہ کے خلاف احتجاج ہے۔ تھامس ہل گرین نے خود آگئی کی فطری تاریخ کی ناممکنیت ثابت کی جبکہ بریڈلے نے دنیا کے متعلق ہمارے تمام تصورات کو غیر حقیقی ثابت کرنا چاہا۔ گرین نے اپنی مابعد الطبیعیات کا بوجھ جن ستونوں پر رکھا تھا وہ بریڈلے کے مشکمانہ تجزیہ نے مسمار کر دیے۔ لیکن کیا بریڈلے سوچ اور اُس کی کیلنگریز کے خلاف اپنی مہم میں کامیاب ہو سکا؟ کیا وہ بھی ہوم کی طرح خود ان خطاؤں کا مرتکب نہیں ہوا جن پر تنقید کر رہا تھا؟ اُس نے فلسفے کو متناقص قرار دینے کے باوجود خود بھی اسے استعمال کیا۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی ممکنہ سچائی قطعی سچائی نہیں، لیکن اپنے نکتہ نظر کے مطلق طور پر درست ہونے کا دعویٰ کیا۔ آرا کی متضاد نوعیت کو منکشف کرنے کی کوشش میں اُسے خود بھی "حقیقت" کی نوعیت کے متعلق بے شمار آراء دینا پڑیں۔

عینیت پر حملہ کرنے والے برٹریڈ رسل اور جی ای مور دونوں نے ہی بریڈلے کی واضح جدلیات سے فائدہ اٹھایا۔ جدید نقاد بریڈلے کے اخذ کردہ نتائج کی بجائے اُن تک پہنچنے کے طریقے کو زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف

روسی فلسفی ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف نے مذہب، سائنس علم اور باطنی تجربے کو ملا کر ”انسانی ربوبیت“ (Godmanhood) پر مبنی ایک نظام بنانے کی کوشش کی۔ وہ مورخ سرگئی ایم سولوف یوف کا بیٹا تھا۔ زبانوں، تاریخ اور فلسفہ میں گھر پر ہی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اُس نے 1874ء میں ماسکو یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ وہ تیرہ برس کی عمر میں ہی اپنے دوستوں کے سامنے آرتھوڈوکس عقیدے کو مسترد کر چکا تھا۔ یونیورسٹی میں پہلے دو یا تین برس کے دوران سولوف یوف اپنی پڑ جوشِ ثبوتیت سے اکتا گیا اور امتحانات میں اچھی کارکردگی نہ دکھائی۔

1872ء میں کسی موقع پر سولوف یوف نے ایک اعتبار سے دوبارہ آرتھوڈوکسی اختیار کر لی۔ ڈاکٹریٹ کے لیے اُس کا تھیسس ”مغربی فلسفہ کا بحران: ثبوتیت پسندوں کی مخالفت“ تھا۔ مغرب میں سیاحت کے بعد اُس نے دوسرا تھیسس لکھا (مجرد اصولوں پر ایک تنقید) اور سینٹ پیٹرسبرگ میں تدریسی عہدہ قبول کر لیا اور وہیں Godmanhood کے موضوع پر اپنے مشہور لیکچرز دیے (1880ء)۔ بعد میں اُسے عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا کیونکہ اُس نے زار الیگزینڈر دوم کے قاتلوں کے لیے رحم کی اپیل کی تھی۔ اُسے اپنی تحریروں اور مشرقی آرتھوڈوکسی ورومن کیتھولک کلیسیا کے اتحاد کے فروغ دینے میں سرگرمی کی وجہ سے سرکاری مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا۔

سولوف یوف کا پہلا اہم کام ”مغربی فلسفہ کا بحران“ پر شبابِ جوش و خروش، اولوالعزمی، ولولے اور رجائیت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ اُس کی نظر میں ”فلسفہ“ صرف ”قیاسی“ ہی نہیں بلکہ ”تجربی“ سمت بھی رکھتا ہے۔ اُس نے اپنے ”نظام“ کو اسی لحاظ سے ثبوتیت سے مختلف قرار دیا۔ البتہ یہ امر واضح نہیں کہ ثبوتیت سے اُس کی کیا مراد ہے۔ وہل، پینر، آگست کونت کو اس کے نمائندے بتاتا ہے جن کے نظریات کسی بھی طرح مشابہ نہیں تھے۔ سولوف یوف نے ثبوتیت کی تعریف یوں کی: ”ثبوتیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ خارجی تجربے میں خود مختار حقیقت بیان نہیں کی جاسکتی۔“ اُس کا مطلب تھا کہ تجربہ محض چیزوں کی ظاہر صورت کا علم دیتا ہے، نہ کہ اُن کی اصلیت کا۔ لگتا ہے کہ وہ ثبوتیت اور مظہریت کو خلط ملط کر گیا۔

سولوف یوف نے مغربی تجربیت پسند اور عینیت پسند فلسفہ پر تنقید کی کہ اس نے جزدی بصیرتوں اور مجرد اصولوں (Principles) سے قطعی اہمیت منسوب کر دی۔ پیڈکٹ سپوزا اور ہیگل کی تحریروں پر انحصار کرتے ہوئے اُس نے زندگی کو ایک جدلیاتی عمل قرار دیا جس میں علم اور حقیقت متضاد تناؤ کے ذریعہ باہم عمل کرتے ہیں۔ ہستی مطلق (جسے یہودی عیسائی روایت میں خدا کہا گیا) کی قطعی یگانگت کو فرض کرتے ہوئے سولوف یوف نے کہا کہ دنیا کی کشمیریت (مجرد احد تخلیقی

”چونکہ آپ اپنے بیمار ہونے کے متعلق یقین نہیں رکھتے، اس لیے آپ کو شفا نہیں ملتی۔“

سولوف یوف

منبع سے ماخوذ ہے) دوبارہ اپنے اصل منبع کے ساتھ اتحاد حاصل کرنے کے عمل میں ہے۔ اپنے نظریہ Godmanhood کے ذریعہ زور دیتا ہے کہ انسان ہی دنیا اور خدا کے درمیان انوکھا واسطہ ہو سکتا ہے۔ صرف انسان ہی فطرت کا ایسا توانی حصہ ہے جو حقیقی تجربے کی بے ترتیب تکثیریت میں ”مطلق قطعی یگانگت“ کے اُلوی تصور کو بیان کرنے کے قابل ہے۔ چنانچہ خدا کا کل ترین مکاشفہ انسانی فطرت میں مسیح کی تجسیم ہے۔

سولوف یوف کے نظریات پر مسیح ادب کے علاوہ بدھ مت، نوافلاطونیت اور دیگر فلسفیانہ مذہبی نظاموں کا بھی بہت زیادہ اثر تھا۔ ”ہستی کی وحدت“ اُس کے خیال میں اُلوی اقلیم ہے، جبکہ حقیقی دنیا محض اس وحدت کی تجسیم ہے۔ سچائی (ہستی کی وحدت) کا منطقی اور نہ ہی تجربی طور پر ادراک کیا جاسکتا؛ اس کا ادراک صرف باطنی علم پر مبنی ”یگانگی“ علم سے ہوتا ہے۔ معروض کی غیر مشروط ہستی پر ایمان، ذہنی مراقبہ یا تخیل، جو معروض یعنی تخلیق کا حقیقی تصور دیتا ہے۔ اُس کا ”یگانگی“ علم باطنی، منطقی (فلسفیانہ) اور تجربی (سائنسی) علم کا ملغوبہ ہے۔ یوں اُس نے دینیات، فلسفہ اور سائنس کو ملا کر ”آزاد عرفانیت“ (Theosophy) وضع کی۔ معاشرے میں ”ہستی کی وحدت“ کا تصور خود کو لوگوں کے رضا کارانہ روحانی اتحاد کے طور پر آشکار کرتا ہے، یا پھر کلیسیا کی صورت میں جو معاشرے کے مطلق مقاصد کا تعین کار ہے۔ کرہ ارض پر خدائی بادشاہت کا ادارہ۔

سولوف یوف کے مطابق فلسفے کا مرکزی مقصد سماجی، مذہبی آئیڈیل کی توجہ پر پیش کرنا اور ساتھ ساتھ دینیات کی خدمت بھی کرنا ہے۔ اُس نے مذہب کو اخلاقیات کی اساس بنایا۔ اُس کی شاعری اور جمالیات رومی علامتیت کا ایک تخیلاتی سرچشمہ بن گئی۔ اُس کی غیر سائنسی تھیوری پورٹوازی اور اشرافیہ کے ری ایکشنری حلقوں کی نمائندہ تھی۔ اُنیسویں صدی کے اواخر میں اس تھیوری نے رومی عینیت پسندانہ مذہبی فلسفے پر زبردست اثرات ڈالے۔

سولوف یوف کی موت کے بعد باطنی رجحانات (جو انحطاط پذیر ثقافتوں کا خاصا ہیں) میں بڑھتی ہوئی دلچسپی نے ایسے لوگوں کو اُس کی جانب متوجہ کیا جو فلسفیانہ غور و فکر میں بہت کم دلچسپی رکھتے تھے۔ انہوں نے اُس کے آخری فلسفیانہ منصوبے کو قطعی نظر انداز کر کے صرف جوانی کی مذہبی کاوشوں پر زور دیا۔



سگمنڈ فرائیڈ

پیدائش: 6 مئی 1856 عیسوی
وفات: 23 ستمبر 1939 عیسوی
ملک: آسٹریا (موجودہ چیک جمہوریہ)
اہم کام: ”خوابوں کی تعبیر“ (Interpretation of Dream)

سگمنڈ فرائیڈ

آسٹریائی نیورولوجسٹ اور تعلیلی نفسیات کے بانی سگمنڈ فرائیڈ کو بجا طور پر اپنے دور کی موثر ترین دانشور شخصیت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اُس کی وضع کردہ تعلیلی نفسیات انسانی سائیکس کی تھیوری، اس کے مسائل کا علاج اور ثقافت و معاشرے کی تعبیر کا ذریعہ بھی ہے۔ بار بار تنقید، تردید کی کوششوں اور مخالف تھیوریز کے باوجود فرائیڈ کے نظریات کا اثر نفسیات کی حدود سے باہر نکل کر بہت دور دور تک جاری و ساری رہا اور اب بھی ہے۔ امریکی سوشیالوجسٹ فلپ ریف نے ایک مرتبہ کہا تھا کہ اگر ”نفسیاتی انسان نے سیاسی، مذہبی یا معاشی انسان کے طور پر سابق نظریات کو 20 ویں صدی کے غالب تصور خودی کے ساتھ تبدیل کیا تو اس میں فرائیڈ کے وژن کی طاقت اور اُس کی چھوڑی ہوئی عقلی میراث کے غیر مختتم پن کا کچھ کم عمل دخل نہیں۔“ اسی لیے ہم نے ”ماہر نفسیات“ سگمنڈ فرائیڈ کو عظیم فلسفیوں کی اس فہرست میں شامل کیا ہے۔

فرائیڈ 6 مئی 1856ء کو آسٹریائی سلطنت کے علاقے مورادیا میں فریبرگ کے مقام پر پیدا ہوا لیکن ابھی وہ چار سال کا ہی تھا کہ خاندان دیا نا منتقل ہو گیا جہاں فرائیڈ کو اپنی زندگی کے آخری برس تک رہنا اور کام کرنا تھا۔ 1937ء میں جب نازیوں نے آسٹریا کا الحاق کیا تو یہودی فرائیڈ کو انگلینڈ جانے کی اجازت دی گئی۔

فرائیڈ کی دلچسپیوں کا دائرہ اور پرنشلس ٹریننگ بہت وسیع تھی۔ اُس نے ہمیشہ خود کو سب چیزوں سے بڑھ کر ایک سائنسدان خیال کیا جس کا مقصد انسانی علم کو وسعت دینا تھا۔ اسی مقصد کے تحت اُس نے 1873ء میں ویانا یونیورسٹی کے میڈیکل سکول میں داخلہ لیا۔ ابتدا میں اُس نے بیالوجی پر توجہ مرکوز کی اور چھ برس تک فزیالوجی میں تحقیق کرتا رہا۔ بعد میں نیورولوجی میں سیشلائزیشن کی۔ فرائیڈ نے 1881ء میں میڈیکل ڈگری لی اور تذبذب کے ساتھ ویانا میں بطور ڈاکٹر کام کرنے پر رضامند ہو گیا۔ 1886ء میں شادی کے بعد جلد ہی فرائیڈ نے نفسیاتی مسائل کے علاج کا ایک پرائیویٹ کلینک کھول لیا۔ کلینک میں آنے والے مریضوں نے ہی اُسے اپنی آئندہ تھیوریز کا ابتدائی مواد مہیا کیا۔

86-1885ء کے دوران جیرس میں قیام کے دوران فرائیڈ کا تعارف ایک فرانسیسی نیورولوجسٹ Jean Charcot سے ہوا جو ہسپتال اور دیگر دماغی امراض کا علاج پینائٹزم کے ذریعے کرتا تھا۔ فرائیڈ نے ویانا واپس آ کر خود بھی پینائٹزم کو آزمایا مگر محسوس کیا کہ یہ علاج زیادہ دیر پا نہیں۔ تب اُس نے اپنے ایک دوست جوزف بریور کا تجویز کردہ طریقہ اپنانے کا فیصلہ کیا۔ بریور کے ساتھ کام کرتے ہوئے فرائیڈ نے یہ نظریہ تشکیل دیا کہ بہت سے نیوروس (اعصابی خلل) کا ماخذ عمیق صدماتی تجربات میں تھا جو مریض کو ماضی میں ملے ہوئے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ شعور کے دائرے سے باہر نکل جاتے تھے۔ علاج کے لیے مریض کو وہ صدمات یاد دلانا، دانشورانہ اور جذباتی سطح پر انہیں دور کرنا اور نتیجتاً

”تہذیب کا آغاز اس وقت ہوا جب کسی نے غصے میں آ کر پتھر کی بجائے لفظ سے وار کیا۔“

فرائیڈ

اعصابی وجوہ کو مٹانا ضروری تھا۔ اس تکنیک کی وضاحت فرائیڈ اور بریور نے "Studies in Hysteria" (1895ء) میں کی۔

تاہم، جلد ہی بریور نے محسوس کیا کہ فرائیڈ جنسی ماخذوں پر بہت زیادہ توجہ دے رہا ہے، اور اُس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ فرائیڈ اکیلا ہی کام میں لگا رہا اور تحلیل نفسیات کی تھیوری اور پریکٹس کو بہتر شکل دی۔ 1900ء میں اُس نے "خوابوں کی تعبیر" (Interpretation of Dreams) شائع کی جسے اُس کا بہترین کام قرار دیا جاتا ہے۔ 1901ء میں "Psychopathology of Every day Life" شائع ہوئی۔ 1908ء میں انٹرنیشنل سائیکو اینالیٹیکل کانگریس منعقد ہونے کے بعد ہی فرائیڈ اور اُس کے کام کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ 1909ء میں اُسے امریکہ کا نیکچر ٹور کرنے کی دعوت ملی۔ یہ لیکچر 1916ء میں "Five Lectures on Psycho-Analysis" کے طور پر منظر عام پر آئے۔ تب فرائیڈ کی شہرت میں بے پناہ اضافہ ہونے لگا اور وہ آخری سانس تک لکھتا رہا۔

فرائیڈ اپنی تحقیقات کے دوران اس بات کا قائل ہو گیا تھا کہ (بالخصوص خواتین مریضوں میں) تحت الشعور میں دبے ہوئے زیادہ تر باعث تکلیف خیالات جنسی نوعیت کے تھے۔ اُس نے اعصابی امراض کے علم الاسباب کو جنسی احساسات یا خواہش اور مخالف پابندیوں کے درمیان جدوجہد کے ساتھ مربوط کیا۔ فرائیڈ کی یہ "درائے نفسیات" جلد ہی ثقافتی، سماجی، آرٹسٹک، مذہبی اور بشریاتی مظاہر کے متعلق وسیع و عریض قیاس آرائیوں کی بنیاد بن گئی۔ اخذ کردہ نتائج "Beyond the Pleasure Principle" (1920ء) اور "The Ego and the Id" (1923ء) کی صورت میں سامنے آئے۔

ان کتابوں میں فرائیڈ نے لاشعور، قبل شعور اور شعور کی وضاحت کی اور Id، ایگو اور سپرا ایگو میں اس کی ساختیاتی کنٹرولنگ ایزیشن کے متعلق بتایا۔ اُس کے مطابق Id نومولود میں تسکین کی قدیم ترین تحریکات، سرمت کی خواہشات سے مغلوب اُمگلوں کا نام ہے۔ منطق کے قواعد سے آزاد، حالات کے تقاضوں سے لاپرواہ اور بیرونی حقیقت کی ممانعت سے لائق Id کا محرک بدنی جبلتیں ہیں۔ مایوسی کے ناگزیر تجربے کے ذریعہ خود کو حقیقت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنا سیکتا ہے۔ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا ثانوی عمل ایگو (انا) کی نشوونما کرتا ہے۔ ایگو Id پر غالب منبع سرمت سے متضاد منبع حقیقت ہے۔ یہاں غیر تسکین شدہ خواہشات کی پیدا کردہ مایوسی سے نمٹنے کی کوشش میں خود ضبطی سیکھی جاتی ہے۔ ایگو حقیقت کے ساتھ تنازعات کا حمل کالنے کے لیے defense mechanisms بناتی ہے۔ ضبط (یا جذبات کو دبانے) سب سے زیادہ اساسی نوعیت کا حامل ڈیفنس میکانزم ہے، لیکن فرائیڈ نے دیگر کے متعلق بھی وضاحت کی، مثلاً: رد عمل، علیحدگی، تردید، کجروی۔

فرائیڈ کی تین کئی کنٹرولنگ ایزیشن کا آخری رکن سپرا ایگو (فوق الانا) ہے جو معاشرے کے اخلاقی احکامات کو داخلی ذات کا حصہ بنانے کے ذریعے تشکیل پاتی ہے۔ تشکیل کے اس عمل میں والدین کی ہدایات کا بہت عمل دخل ہے۔ سپرا ایگو (جو محض جزو لاشعور ہے) Id میں موجود کچھ جارحانہ عناصر مستعار لینے کے ذریعہ اپنی کچھ تادیبی (Punishing) قوت حاصل

کرتی ہے۔ یہ جارحانہ عناصر داخلی ذات میں انا کے خلاف کھڑے ہو جاتے ہیں اور احساسات جرم پیدا کرتے ہیں۔ لیکن سپرا ایگو کا زیادہ تر حصہ سماجی دساتیر کو ذات کا حصہ بنالینے پر ہی مشتمل ہے۔

درحقیقت فرائیڈ نے ذہنی افعال میں تبدیلیوں کی وضاحت فریڈلوجیکل وجوہ کے ذریعہ کرنے کی کوششوں کو مسترد کیا۔ ساتھ ساتھ اُس نے مادیت پسندانہ نظریہ دنیا سے مکمل انحراف کرتے ہوئے ذہنی سرگرمی کا مطالعہ کرنے کے معروضی طریقہ ہائے کار کی بھی تردید کی اور ایک موضوعیت پسندانہ تھیوری بنائی۔ وہ ذہنی فعالیت کا تعلق خارجی مادی حالات اور اُس کی وجوہ کے ساتھ نہیں جوڑتا۔ ذہنی فعالیت کو مادی عوامل کے پہلو بہ پہلو موجود ایک خود مختار چیز کے طور پر دیکھا گیا جس پر خصوصی، ناقابل ادراک، درائے شعور نفسیاتی قوتیں حکمران ہیں۔ فرائیڈ تمام ذہنی صورتوں، انسان کے تمام افعال، نیز تاریخی واقعات اور سماجی مظاہر کو بھی تحلیل نفسی کے ماتحت رکھتا، یعنی انہیں لاشعوری (بالخصوص جنسی) تحریکات کے اظہار سے تعبیر کرتا ہے۔ لہذا اُس نے آئیڈیل، لاشعور یا Id کو تاریخ انسانی، اخلاقیات، آرٹ، سائنس، مذہب، ریاست، قانون اور جنگوں وغیرہ کی علت قرار دیا۔

نیو فرائیڈین مکتبہ فکر کے محققین (کے ہونائی، اے کارڈیز، ایف الیکزینڈر اور ایریک فرام) نے فرائیڈ کے مرکزی فکری دھارے کو جوں کا توں اختیار کیا اور صرف انسانی زندگی کے تمام مظاہر کو جنسی اُمگلوں کے اظہار کے طور پر دیکھنے کے رجحان کو ہی مسترد کیا۔

فرائیڈ سے پہلے کے فلسفیوں نے انسانی شعور، ادراک اور جذبات و تحریکات کے ماخذ بیان کرنے میں قیاسات اور اکتوہی مداخلتوں کو اہمیت دی۔ جبکہ فرائیڈ نے انسان کا مطالعہ معاشرتی، کرداری اور جنسی حوالے سے کرتے ہوئے اسے ایک باقاعدہ سائنس کی شکل دی۔ اگرچہ فرائیڈ کے نظریات تا حال زیر بحث ہیں لیکن اُس نے انسانی سوچ کو ایک نئی نچ پر ڈالا اور اپنے عہد کی سائنسی تحقیقات کو انسان کے مطالعہ میں استعمال کیا۔ اگر فلسفہ کا کام زندگی کو بیان کرنا اور سمجھنا ہے تو بلاشبہ فرائیڈ کا شمار عظیم ترین فلسفیوں میں ہونا چاہیے۔



کانگ یو وئی

پیدائش: 19 مارچ 1858 عیسوی
وفات: 31 مارچ 1927 عیسوی
ملک: چین
اہم کام: ”عظیم دولت مشترکہ“

کانگ یو وئی

1898ء کی تحریک کانگ یو وئی اور جدید چین کی عقلی ترقی میں کلیدی حیثیت رکھنے والا کانگ یو وئی بجا طور پر اس فہرست میں شامل ہونے کا حق دار ہے۔ سلطنت کے آخری برسوں اور جمہوریہ کے ابتدائی برسوں کے دوران اُس نے ”اخلاقی انحطاط“ اور بلا امتیاز مغربیت کے خلاف نئے کے طور پر کنفیوشس ازم کو فروغ دینا چاہا۔

کانگ کا تعلق کوآننگ تنگ صوبے میں ضلع نان ہائی کے ایک پڑھے لکھے اور امیر گھرانے سے تھا۔ اُس نے اُس کے ذہن میں سماجی خدمت کا کنفیوشسی تصور بھر دیا اور بدھ مت کے مطالعہ نے اُس میں جذبہ ہمدردی ابھارا۔ اُس نے روایت، نوکنفیوشسی استبدادیت اور سول سروس امتحانی نظام کے تقاضوں کے خلاف بغاوت کی۔ بیرونی دنیا کے متعلق پڑھنے کے باعث وہ مغربی تہذیب کا معترف بن گیا۔ 1880ء کی دہائی میں اُس نے اپنے کچھ بنیادی تصورات تشکیل دینا شروع کیے۔ تاریخی ترقی، سماجی برابری، عالمی حکومت اور کائنات کی فطرت کے متعلق نظریات۔

سماجی اصلاح کے میدان میں کانگ نے پہلی کاوش 1883ء میں کی جب اُس نے اپنے گاؤں میں عورتوں کے پاؤں باندھنے کا دستور ختم کرنا چاہا۔ چنگ سلطنت (1644ء تا 1912ء) کے انحطاط نے کانگ اور دیگر متفکر چینیسوں کو بنیادی اصلاحات کا مطالبہ کرنے پر مائل کیا۔ چین کی نجات کے لیے 1888ء میں دربار کو پیش کیے گئے اپنے منصوبے کو نظر انداز کیے جانے کے بعد کانگ پڑھے لکھے طبقے کو اپنا اہم خیال بنانے کے کام میں لگ گیا۔ 1890ء میں اُس نے نئی تعلیم دینے کی خاطر کینیٹن میں ایک سکول کھولا اور اپنے طلباء کی مدد سے ”تحریف شدہ صحائف“ (1891ء) لکھی جو دکھاتی ہے کہ ریاست کے لیے مقدس حیثیت اختیار کر لینے والی کنفیوشسی مقدس کتب میں ہان دور (206 ق م تا 220 عیسوی) میں تحریف کی گئی۔ کانگ نے اپنی دوسری کتاب ”کنفیوشس بطور مصلح“ (1897ء) میں اس یقین کا اعادہ کیا کہ کنفیوشس معاصر مسائل میں دلچسپی رکھتا تھا، کہ اُس نے تبدیلی کی بات کی، اور یہ کہ نوع انسانی کی ترقی ناگزیر ہے۔ کنفیوشسی تعلیمات پر اُس کی تفسیر اور قدیم کتب پر تحقیقات نے بعد میں جدید مغربی دنیا کو چین کے شاندار فکری ماضی پر غور و خوض کرنے کی تحریک دلائی۔

کانگ نے اس نظریے کو فروغ دیا کہ کنفیوشس بنیادی طور پر ایک سماجی اور مذہبی مصلح تھا اور قدیم صحائف کا محتاط مطالعہ کرنے کے ذریعہ اُس کے نظریات متعین کیے جاسکتے ہیں۔ اگرچہ اُس نے چینی سیاسی نظام کی مکمل اصلاح کی حمایت کی، لیکن نہایت روايتی انداز میں اپنے خیالات کنفیوشس کے سرمنڈھ دیے۔ وہ کنفیوشس کو ایک ”آلوی ہستی“ کہتا تھا جسے تمام اہل فکر کے لیے مثالی نمونہ ہونا چاہیے۔ لیکن اُس کے خیال میں کنفیوشس کی بصیرتوں میں تحریف کر دی گئی تھی۔

”حماقت، نفرت، حرص، چیزوں سے لگاؤ اور خواہش انسانی تکالیف کی وجہ ہیں۔“
کانگ یو وئی

کا نگ یوئی نے مرحلہ وار سماجی ارتقا کی تصوری پیش کی جس کی بنیاد تین ادوار پر تھی — انتشار یا بد نظمی، امن کی جانب پیش رفت اور عظیم اتحاد و یکا نگت۔ پہلے دور میں نوع انسانی قبیلوں اور گروہوں کی صورت میں رہتی تھی اور پھر خود کو اپنے وطن کے ساتھ شناخت کرنے لگی۔ کنفیوشس انتشار کے دور میں پیدا ہوا۔ جب اُس کی ریاست لو کے لوگ باقی تمام خطوں کے باشندوں کو اجنبی اور غیر ملکی تصور کرتے تھے۔ دوسرا دور وہ ہے کہ جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ یہ دور قومی ریاستوں میں تقسیم سے عبارت ہے۔ قومی اور نسلی امتیازات کو ختم کرنے پر عظیم امن و سلامتی کا دور آئے گا۔ تیسرا ادوار میں ترقی پسند یاری ایکشری عناصر موجود ہیں۔ چنانچہ انتشار کے دور میں کنفیوشس نے معاشرے کے دو آئندہ ادوار کی بصیرت مہیا کی، اور موجودہ دور میں ”ترقی پسند امریکہ میں بربری ریڈانڈ نیز جبکہ مہذب چین میں قدیم میاؤ، یاؤ، تو نگ اور لی قبائل موجود ہیں۔“ ہر دور کے لیے ایک مختلف سیاسی نظام موزوں تھا۔ ہمارا دور ایسا ہے جس میں خود اختیاری اور آزادی کی خواہش کچائی ہے، اور یہ خواہش صرف آئینی حکمرانی اور پارلیمانی نمائندگی کے ذریعہ پوری کی جاسکتی ہے۔ اگر کسی دور میں موزوں سیاسی ادارے موجود نہ ہوں تو لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے۔

اُس کا ”عظیم امن کا دور“ اصل میں ایک یوٹیوپیہ ہے۔ وہ ہمارے دکھوں کی وجہ تقسیم یا امتیاز بتاتا ہے جس کا عظیم امن کے دور میں خاتمہ ہو جائے گا۔ جب کوئی قومی ریاست نہیں بلکہ ساری دنیا پر مشتمل ریاست موجود ہوگی۔ نجی ملکیت ختم ہو جائے گی، لیکن زراعت، صنعت، مہرچہائی اور سڑکوں کی تعمیر میں پبلک ورکس کے بجائے عالمی حکومت یہ سب کام کرے گی، ہر ایک کو رہائش مہیا کی جائے گی، کوئی خطایات یا سماجی درجے موجود نہیں ہوں گے بلکہ ہر کوئی معاشرے میں برابر ہو گا۔ مساوات حسد اور احساس برتری کو ختم کر دے گی۔ رضا کارانہ بین النسل شادیوں کے ذریعہ تمام نسلی امتیازات مٹ جائیں گے۔ اپنے عزیزوں کے لیے ہمارے جذبات محبت و وسعت اختیار کر کے ساری انسانیت پر محیط ہو جائیں گے۔ ہمہ گیر ہمدردی کے یہ نظریات موزوں کے خیالات کی بازگشت ہیں۔ سیاسی فلسفہ کے یوٹیوپیائی اور ترقی پسندانہ نظام ہائے فکر مغربی روایت میں بھی واضح طور پر ملتے ہیں۔ مارکسیوں نے بھی تاریخ کو ادوار میں بانٹا (جاگیرداری سے سرمایہ داری اور پھر کمیونزم) اور زور دیا کہ کمیونزم کے حتیٰ مرحلے میں انسانیت تسکین پالے گی۔

کا نگ یوئی کے فلسفے پر اس اعتبار سے تنقید کی جاسکتی ہے کہ اس میں ایک سے دوسرے دور میں عبور کی تحریک کو تفصیلاً بیان نہیں کیا گیا اور نہ ہی وہ انسانی ترقی کے ذرائع پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ تو بس یہ زور دیتا ہے کہ انسانی فطرت نیک ہے اور سماجی ترقی ہماری نیکی اور اچھائی کو منکشف کرے گی۔ ماہرین لسانیات نے اُس کے اس تصور کو فضول قرار دیا ہے کہ عظیم امن کے دور میں تمام انسان ایک ہی زبان بولیں گے۔

1898ء میں جب بیرونی قوتوں نے چین کی تقسیم کا خطرہ پیدا کیا تو کا نگ اور اُس کے پیروکاروں نے برطانیہ و جاپان کے ساتھ اتحاد کرنے کا مشورہ اور زور دیا کہ صرف اداروں کی اصلاح چین کو بچا سکتی ہے۔ وہ شہنشاہ کو انگوٹھ سونے کا ایک اصلاحی پروگرام شروع کرنے پر ممانعت میں کامیاب ہو گیا۔ اس پروگرام کے مجوزہ اقدامات میں حکومت کے نظام کی بہتری، مسلح افواج کو مضبوط بنانا، سول سروس امتحانی نظام کے لیے نئے معیاروں کا نفاذ، صنعت و تجارت کا فروغ، لوکل

سیلف گورنمنٹ کا فروغ اور پبلنگ یونیورسٹی و جدید سکولوں کا قیام شامل تھا۔ بلکہ تزدہسی کی مداخلت نے ان تجاویز پر عمل درآمد روک دیا۔ شہنشاہ کو قید کر لیا گیا اور اصلاحی عمل کے چھ رہنماؤں کو موت کی سزا دی گئی۔ کا نگ اور لیانگ چی چاؤ بھاگ کر جاپان چلے گئے۔ جاپانی اور برطانوی حکومتوں کو شہنشاہ کی مدد پر مائل کرنے میں ناکامی کے بعد کا نگ کینیڈا گیا اور ”چانگ یارم ایسوسی ایشن“ کی بنیاد رکھی اس تنظیم نے چین کے دوصوبوں میں ناکام بغاوتیں کروائیں۔ جلاوطنی کے دوران کا نگ نے تصنیف و تالیف میں دوبارہ دلچسپی لی اور اپنی اہم ترین کتاب ”عظیم دولت مشترکہ“ مکمل کی جس میں انسانی ترقی کے مدارج کے ذریعہ قابل حصول یوٹیوپیائی دنیا کا خاکہ پیش کیا۔

عرصہ جلاوطنی کے دوران کا نگ نے یورپ بھر میں سفر کیے اور مغربی تاریخ کے مطالعہ نے اُسے پر تشدد انقلاب سے متاثر کر دیا۔ اُس نے متبادل راہ کے طور پر سائنس، ٹیکنالوجی اور صنعت کو فروغ دینے کے ذریعہ چین کی تعمیر نو پر زور دیا۔

1914ء میں کمزور اور ایتھر چین میں واپس پہنچنے پر کا نگ دوبارہ باغیانہ سیاست میں سرگرم ہو گیا۔ اُس نے لوگوں کو روحانی رہنمائی دینے کی خاطر ایک کنفیوشسی کلیسیا کے قیام پر زور دیا۔ آخری برسوں میں اُس نے اپنے فلسفیانہ افکار پر نظر ثانی کی، اپنی آخری کتاب ”افلاک“ کو مکمل کیا اور 1927ء میں مر گیا۔

چینی سیاسی فلسفہ کی تاریخ میں کا نگ یوئی ایک اہم شخصیت ہے۔ اُس کا یوٹیوپیائی نظریہ کچھ اعتبار سے ناقص ہونے کے باوجود انقلابی چینی سیاست پر اثر انداز ہوا۔ اُس کے سیاسی نظام میں بودھی اور مغربی عناصر دونوں موجود تھے، لیکن وہ اُن کنفیوشسی خیالات کو نئی وقعت دلانے کا باعث بنا جو بعد از انقلاب چین میں بدستور قائم تھے۔



ایڈمنڈ ہسمرل

پیدائش: 18 اپریل 1859ء عیسوی

وفات: 27 اپریل 1938ء عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology

ایڈمنڈ ہسرل

جرمن عینیت پسند فلسفی، مظہر یاتی مکتبہ فکر کا بانی ایڈمنڈ ہسرل 8 اپریل 1859ء کو Prossnitz، موراویا (جو اب جمہوریہ چیک میں ہے) میں پیدا ہوا۔ اُس نے لیپزگ، برلن اور وینا کی یونیورسٹیوں میں سائنس، فلسفہ و ریاضی کی تعلیم حاصل کی اور احصائے تغیرات (Calculus of Variations) کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا تھیس لکھا۔ اُسے ریاضی کی نفسیاتی بنیادوں میں دلچسپی ہوئی اور Halle یونیورسٹی میں فلسفے کا لیکچرر بننے کے کچھ ہی عرصہ بعد اپنی پہلی کتاب ”ریاضی کا فلسفہ“ (1891ء) لکھی۔ اُس وقت وہ کہتا تھا کہ ریاضی کی سچائیاں با وقعت ہیں، چاہے لوگ انہیں کسی بھی طریقے سے دریافت کریں اور اُن پر یقین قائم کریں۔

ہسرل کا فلسفہ افلاطون، لیپز اور بریٹانو کے خیالات پر مبنی ہے۔ اُس نے فلسفہ کو ایک کٹر اور قطعی سائنس میں بدلنے اور سائنسی علم کی بنیاد پر ایک خالص منطق بنانے کی کوشش کی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ منطقی کیلنگریز اور قوانین کو اُن کی خالص صورت میں متعین کرنا چاہیے۔ اُس نے فلسفے میں غیر جانبدار رہنا چاہا۔ مگر بحیثیت مجموعی اُس کے نظریات موضوعی طور پر عینیت پسندانہ تھے، کیونکہ اُس نے کہا کہ تفہیم کا معروض موضوع کے شعور سے باہر وجود نہیں رکھتا۔ معروض اپنے اوپر مرکوز بصیرت کے نتیجے میں ہی دریافت (اور تخلیق) ہوتا ہے۔ فرد کے شخصی احساسات سچائی کی کوئی چیز ہیں۔

"Logical Investigations" (1901ء) ہسرل کی اہم کتاب ہے جسے فلسفے میں ایک انقلابی رد و قرار دیا جاتا ہے۔ اس میں ہسرل کہتا ہے کہ فلسفی کا کام اشیاء کے جوہر پر غور و فکر کرنا ہے، اور اُس شے کو تخیل میں باقاعدہ طریقے کے تحت الٹ پلٹ کر اصل جوہر تک پہنچا جاسکتا ہے۔ اُس نے کہا کہ شعور ہمیشہ کسی چیز پر مرکوز ہوتا ہے۔ یہ ست بندی نیت/ارادیت (Intentionality) ہے۔ شعور آئیڈیل، غیر متغیر ڈھانچوں یعنی معانی پر مشتمل ہے، اور یہ معانی ہی کسی خاص لمحے میں معروض کا تعین کرتے ہیں۔

گوٹنبرگ یونیورسٹی میں پڑھانے کے دوران (1901ء تا 1916ء) متعدد طالب علم اُس کے حلقے میں شامل ہو گئے اور ایک علیحدہ مظہر یاتی (Phenomenological) مکتبہ فکر تشکیل دینے لگے۔ اسی زمانے میں ہسرل نے اپنی موثر ترین تصنیف "Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology" (1913ء) لکھی۔ اس کتاب میں ہسرل نے "Phenomenological Reduction" کی اصطلاح متعارف کروائی۔ اس سے مراد وہ طریقہ کار ہے جس کے تحت ذہن کی معروض کے مفہیم پر غور کرتا ہے؛ چونکہ یہ طریقہ کار ذہن میں موجود مطالب پر مرکوز ہے (چاہے معروض فکر حقیقت میں وجود رکھتا ہو یا نہ) اس لیے ہسرل نے اسے

”اگر تجربی سائنس واحد ممکنہ سائنس ہوتی تو ہم بڑی مشکل میں پڑ جاتے۔“
ہسرل

"bracketing existence" کا طریقہ کہا۔ یعنی فکر کے معروض کی حقیقی ہستی کا سوال برطرف کر دینا۔ وہ مخصوص قسم کی اشیاء کے ادراک میں ملوث ذہنی ڈھانچوں کے مفصل تجزیات پیش کرنے کے علاوہ مثالیں بھی دیتا ہے۔ مثلاً اپنے باغ میں سیب کے درخت کی مثال۔ یوں مظہریت کسی بھی چیز کی ہستی فرض کیے بغیر ہی اُسے بیان کرنے کا نظام ہے۔ ہسرل کے مطابق مظہریت کا مطمح نظر تھیوریٹکس گھڑنا نہیں بلکہ بذات خود اشیاء کو بیان کرنا ہے۔

1916ء کے بعد ہسرل نے فریبرگ یونیورسٹی میں پڑھایا۔ مظہریت کو بنیادی طور پر ایک خودی پرستانہ (Solipsistic) طریقہ کار قرار دے کر تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے جو فلسفی کو صرف شخصی مفاد تک محدود کر دیتا ہے۔ لہذا "Cartesian Meditations" (1931ء) میں ہسرل نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ کس طرح انفرادی آگہی کو دیگر اذہان، معاشرے اور تاریخ کی جانب سمت بند کیا جاسکتا ہے۔

ہسرل کے نظریات نے بعد کے بورژوا فلسفے پر عمیق اثرات ڈالے۔ اُس کی معروضی عینیت کے عناصر کولائی ہارٹ مان کے نظریہ "تنقیدی وجودیات" اور امریکہ و برطانیہ کے نو حقیقت پسند مکاتب میں جلوہ گر ہوئے۔ اُس کی موضوعی عینیت کافی حد تک جرمن وجودیت کی بنیاد بن گئی جس کے نمائندے ہائیڈیگر اور شیلر تھے۔ سارتر، مارلو پونٹی نے ہسرل کی مظہریت کا رد عمل جدلیاتی مادیت کے ساتھ دیا۔ کیتھولک فلسفیوں مثلاً ایڈتھ سٹین، وان بریڈانے مظہریت اور نوٹائس ازم کا ملاپ کروایا۔ مظہریت کے کھلم کھلا عینیت پسندانہ اور غیر منطقی نتائج نے خود مظہریت پسند مکتبہ فکر کے اندر بھی اختلاف رائے پیدا کیا۔ اس کے بائیں بازو نے اسے وجودیت پسندی سے محفوظ رکھنے کی خاطر صرف "منطقی جوہر" پر زور دیا۔ دوسری طرف تھیوریٹیکل مرکزی دھڑے میں ہسرل بدستور بڑا اثر حیثیت میں موجود رہا۔



ہنری برگساں

پیدائش: 1859ء اکتوبر 18
وفات: 4 جنوری، 1941ء عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: "تخلیقی ارتقا"

ہنری برگساں

نوٹیل انعام یافتہ فرانسیسی فلسفی ہنری لوئی برگساں وجدانیت (Intuitionism) کا پیروکار تھا۔ اُس نے انسانی زندگی کی روحانی جہت کی بنیاد پر ایک نظریہ ارتقا پیش کیا جس نے متعدد نکتے ہائے نظر پر وسیع اثرات مرتب کیے۔ وہ ایک ادبی صاحب طرز تھا اور 1927ء میں نوٹیل انصاف برائے ادب کا مستحق قرار پایا۔

برگساں 18 اکتوبر 1859ء کو ایک باصلاحیت موسیقار کے گھر پیرس میں پیدا ہوا۔ اُس کا تعلق ایک امیر پولش یہودی گھرانے سے تھا۔ گھرانے کا نام Berek-son ہی میز کر برگساں بن گیا۔ اُس کی ماں ایک انگلش یہودی خاندان سے تھی۔ برگساں کی پرورش، تربیت اور دلچسپیاں مخصوص فرانسیسی قسم کی تھیں اور ساری زندگی فرانس (زیادہ تر پیرس) میں ہی مقیم رہا۔ برگساں نے پیرس یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور 1881ء سے 1898ء تک مختلف سیکنڈری سکولوں میں پڑھاتا رہا۔ آخر کار Ecole Normale میں پروفیسر شپ قبول کر لی۔ دو برس بعد وہ College de France کی چیئر پر تعینات ہوا۔

دریں اثنا برگساں کا ڈاکٹریت کا مقالہ "Time and Free Will" (1889ء) شائع ہوا اور فلسفیوں میں موضوع بحث بن گیا۔ یہ ذہنی آزادی کے بارے میں اُس کے نظریات پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد "Matter and Memory" (1896ء) میں انسانی دماغ کی انتخابیت (Selectivity) پر زور دیا گیا ہے۔ کامیڈی کی مشینی بنیادوں پر ایک مضمون "Laughter" (1900ء) غالباً اُس کی سب سے زیادہ بطور حوالہ استعمال کی گئی تحریر ہے۔ پھر اُس نے "Creative Evolution" (1907ء) میں انسانی وجود کے مسئلے پر تفصیل سے بحث کی اور ذہن کو خالص توانائی (elan vital) یا قوت حیات کے طور پر تعبیر کیا۔ یہی قوت تمام نامیاتی ارتقا کی ذمہ دار ہے۔ 1914ء میں برگساں "فرینچ اکیڈمی" میں منتخب ہوا۔ 1914ء میں وہ کالج ڈی فرانس سے مستعفی ہو کر بین الاقوامی امور، سیاست، اخلاقی مسائل اور مذہب پر توجہ دینے لگا۔ اُس نے رومن کیتھولک ازم قبول کیا۔ اپنی زندگی کے آخری دو عشروں کے دوران اُس نے "The Two Sources of Morality and Religion" (1932ء) لکھی جس میں اپنے فلسفہ کو عیسائیت کی مطابقت میں پیش کیا۔

برگساں کا شمار ارتقا پسند (Evolutionist) فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اس فلسفہ کے دیگر حامیوں میں پینر، مورگن اور سیموئل الیگزینڈر شامل تھے۔ بلاشبہ ارتقا پسند نظریات انیسویں صدی کے فلسفیوں پر حیاتیات کے اثرات کا نتیجہ تھے۔ اس کے علاوہ نفسیات نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ پینر کے نظریہ ارتقا پر نہایت حیرت انگیز تنقید برگساں نے اپنی "تخلیقی

”مرد عمل بن کر سوچا اور صاحب فکر بن کر عمل کرو۔“

برگساں

ارتقاء میں پیش کی۔ اُس کے مطابق پتھر نے ارتقا کے اصل مرکز کو نظر انداز کر کے صرف باہری خول پر توجہ دی۔ برگساں نے تصور ارتقا کی صورت کو قائم رکھتے ہوئے اس کے مشتملات کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ اگر آپ خارجی مشاہدے کا عام نکتہ نظر چھوڑ کر خود کو حیات کے عین مرکز میں رکھ لیں اور خود کو اسی کے ساتھ شناخت کریں تو یہ نتیجہ ناگزیر ہے کہ ”تغیر واحد حقیقت ہے۔“

کسی بھی غیر معمولی ارتقا پسند فلسفی کی طرح برگساں بھی اپنے نکتہ نظر کی حمایت میں جدید حیاتیات اور نفسیات کے حقائق استعمال کرتا ہے۔ لیکن اُس کا نکتہ نظر انوکھا اور یورپی فکر میں بے مثل ہے۔ ارتقا کو ایک مشینی عمل تصور کیا جاتا ہے جس میں ماحولیات کے لیے نامیاتی جسم کی سازگار حالت بقا کی کسوٹی ہے۔ مشینی علیت نے طبعی سائنس میں تو خود کو منوایا لیکن یہ حیاتیاتی سائنسوں کے مظاہر کی توضیح کے لیے بھی ناکافی ہے۔ برگساں نے مشینی حیاتیات کے اسی طرز عمل کو خالصتاً سائنسی بنیادوں پر چیلنج کیا۔

اپنی ”تخلیقی ارتقاء“ میں وہ نامیاتی حیات کی تمام سطوحات سے اخذ کردہ مثالیں پیش کرتے ہوئے ارتقا پسندوں کی مشینی قسم کی توضیحات کو قطعی غلط ثابت کرتا ہے۔ اس نے کہا کہ اگر مشینی ارتقا کی کسوٹی درست ہوتی تو ارتقائی عمل بہت زمانہ پہلے ہی رک گیا ہوتا۔ ”زندگی کبھی جگہوں پر ہی کیوں جاری و ساری رہی؟ ایک ایسی تحریک کیوں موجود ہے جو اسے بڑے سے بڑے خطرات کے ساتھ دوچار کرتے ہوئے اعلیٰ تر فعالیت اور استعداد کے مقصد کی جانب بڑھاتی رہی؟“ یہ تحریک، یہ حیاتی قوانین برگساں کے مطابق ارتقا کے تمام لوکھلا دینے والے حقائق کی واحد ممکنہ وضاحت ہے۔ فلسفہ ارتقا میں یہ برگساں کی نمایاں ترین حصہ داری ہے۔ وہ ارتقائی عمل کی گہرائی میں گیا اور وہاں حیاتی قوانین پائی۔ حیات کو متحرک رکھنے والی اس قوت کی موجودگی میں اتفاق ایک بے معنی محاورہ بن جاتا ہے، اور تغیرات و تبدیلیاں ایک غیر مشکوک مقصدی اہمیت اختیار کر لیتی ہیں۔

برگساں کی نظر میں ارتقا کسی عظیم آرٹسٹ کے کام کی طرح حقیقی معنوں میں تخلیقی ہے۔ فعالیت کی ایک تحریک، ایک خواہش، ایک انجانی ضرورت پیشگی موجود ہے، لیکن خواہش کی تسکین ہو جانے تک ہم اس کی تسکین کر سکنے والی چیز کی نوعیت کے متعلق نہیں جان سکتے۔ عین اُسی طرح جیسے کسی آرٹسٹ کے ہر اگلے سڑوک کا نتیجہ پیشگی نہیں بتایا جاسکتا۔ قوت حیات یا elan vital (جو تخلیقی امگ کے تحت عمل کرتی ہے) نے پہلے پہلے میں جانوروں اور پودوں کو تخلیق کیا۔ پودوں نے بالعموم توانائی کو ذخیرہ کیے رکھا اور بے حرکت رہے جبکہ جانوروں نے توانائی سے کام لیا اور متحرک ہو گئے۔ جانوروں میں فطرت نے دو مختلف روشیں اختیار کیں۔ ایک حشرات کی جانب جو جہلتی مخلوقات ہیں اور دوسری ریڑھ دار جانوروں کی جانب جن میں ذہانت نے جنم لیا اور درجہ بدرجہ ترقی پائی۔ جہلت اور عقل کے درمیان اپنی تھیسس برگساں کی فکر میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اُس نے جہلت کو ذہانت کی نسبت فطرت سے زیادہ قریب قرار دیا: وہ جہلت جو خود آگاہ، اپنے معروض پر غور و فکر کے قابل بن جائے۔ بالفاظ دیگر، وجدان کی صورت میں قلب مابینیت کر جانے والے جہلت ہی ارتقا کی داخلیت کی تفہیم حاصل کرنے کی اہل ہے۔

اس تصور وجدان کو سمجھنے کے لیے برگساں کے ایک اور فکری پہلو کو سامنے رکھنا مفید ہے۔ یعنی تخلیقی ارتقا میں مادے کا کردار۔ تخلیقی ارتقا میں ہمیں ”قوت حیات“ کی زبردست قوت اور مادے کی جانب سے اس کی مداخلت کو بھی مد نظر رکھنا ہوگا۔ قوت کے تحت فرد غ پاتی ہوئی زندگی کو اپنے متضاد مادے سے نمٹنا اور اُسے مغلوب کرنا پڑتا ہے۔ قوت حیات تو زندگی کے اختیار میں ہے، لیکن مادہ نہیں۔ زندگی مادے میں جذب ہونے کے ذریعہ اُسے مغلوب کرتی ہے۔ وہ مادے میں داخل ہوتی اور اُسے تھوڑا تھوڑا کر کے اپنی جانب مائل کرتی ہے۔

برگساں نے دکھایا کہ زندگی عمومی صورت اور انفرادی شعور میں بھی ایک ہی جیسے اوصاف کی مالک ہے: بلا رکاوٹ متواتر بہاؤ جو پائیدار ہے، اور جس کا جو ہر زماں (Time) ہے۔ زندگی کی دونوں صورتوں کی تہہ میں قوت حیات کی زبردست تحریک کارفرما ہے۔ یہی ”تخلیقی ارتقاء“ انواع کے آغاز اور ترقی کے لیے حتمی ذمہ دار ہے۔ اس عظیم تخلیقی ایڈونچر کے راز کو وجدان کے ذریعہ کھوجا جاسکتا ہے۔ وجدان عام طور پر ہمارے اندر نحو خواب رہتا ہے جسے جگانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

میسویں صدی کے فلسفیوں، آرٹسٹوں اور اہل قلم نے برگساں کی کتب کے علاوہ متعدد مقالوں اور نیکچر کا بھی گہرا اثر قبول کیا۔ اگرچہ اُسے اکثر وجدانیت پسند فلسفیانہ مکتبہ فکر کے ساتھ تھیں کیا جاتا ہے، لیکن وہ بہت اچھوتے اور حقیقی تادیر خیالات کا حامل ہے۔



جان ڈیوی

پیدائش: 20 اکتوبر 1859 عیسوی
وفات: یکم جون 1952 عیسوی
ملک: امریکہ
اہم کام: "Logic: The Theory of Inquiry"

جان ڈیوی

امریکی فلسفی اور ماہر تعلیم جان ڈیوی نتائجیت پسند (Pragmatist) مکتبہ فکر کے بانیوں میں سے ایک، تشکیل نفسیات میں پہلے کار اور امریکہ میں تعلیم کے لیے ترقی پسند تحریک کا ایک راہنما تھا۔ اُس نے نتائجیت کا شکاگو مکتبہ فکر قائم کیا۔ اُس کی پیش کردہ نئی نتائجیت "Instrumentalism" یا انسانیت پسند فطرتیت کہلاتی ہے۔

جان ڈیوی برلنگٹن، ورمونٹ کے آرچی بالڈ ڈیوی اور لوسیانا کا بیٹا تھا۔ اُس نے اپنے بھائیوں کے ساتھ برلنگٹن کی ورمونٹ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ زمانہ طالب علمی میں وہ جی ایچ پرکنز کی تعلیمات اور ٹی ایچ کیمسلی کی کتاب "Lessons in Elementary Physiology" کے ذریعہ ارتقا پسند نظریہ سے متعارف ہوا۔ نظریہ فطری انتخاب نے ڈیوی کی فکر پر نہایت پائیدار اثرات مرتب کیے۔ ورمونٹ یونیورسٹی میں فلسفہ کی رسمی تعلیم نے اُسے زیادہ تر رکائش حقیقت پسند مکتبہ فکر تک ہی محدود رکھا جسے اُس نے جلد ہی مسترد کر دیا۔

1884ء میں جان ہاکنز یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی ڈگری حاصل کرنے کے بعد ڈیوی ہنشی گن یونیورسٹی گیا اور وہاں فلسفہ و نفسیات کا انسٹرکٹر تعینات ہوا۔ اُس نے ہنشی گن میں اپنے آئندہ دس برس کے دوران ہیگل اور برطانوی نویمینگیوں کے علاوہ جی سیٹیل ہال اور ولیم جیمز کی بیان کردہ نئی تجرباتی فزیالوجیکل نفسیات کے مطالعہ پر بھی توجہ مرکوز کی۔ اُس نے دیکھا کہ پیش تر مکاتب فکر قدیم روایت کے متعین کردہ خطوط پر چل رہے تھے اور بچکانہ نفسیات کی جدید تحقیقات کو ایڈجسٹ کرنے میں ناکام تھے؛ اُن میں بدلتے ہوئے جمہوری سماجی قاعدے سے نمٹنے کی صلاحیت بھی نہیں تھی۔ ان نقائص کو دور کرنے کے لیے ایک فلسفہ تعلیم کی جستجو ڈیوی کی توجہ کا مرکز بن گئی اور اُس کی سوچ نئی راہوں پر گامزن ہوئی۔

جان ڈیوی کی فلسفیانہ دلچسپیوں کا محور "نظریہ علم" تھا۔ تاہم، یاد رہے کہ وہ خود اس اصطلاح کو مسترد کرتا اور "نظریہ تحقیق" یا "تجرباتی منطق" کو ترجیح دیتا تھا۔ اُس کے خیال میں استدلال پسند اور تجربیت پسند دونوں قسم کے روایتی نظریہ ہائے علم نے سوچ، اقلیم علم اور فکر کو جنم دینے والی دنیائے حقیقت کے درمیان بہت تنگھا امتیاز پیش کیا تھا۔ سوچ کو دنیا سے ماوراء تصور کیا جاتا تھا؛ علم یاتی لحاظ سے صورتی آگہی کے معروض کے طور پر، وجود یاتی لحاظ سے ذات کے بے مثل پہلو کے طور پر۔ ڈیکارٹ سے شروع ہونے والی استدلالیت (خلقی خیالات کا مسلک) کے ساتھ لگاؤ نے یہ دو گرگی پیدا کی؛ لیکن لاک سے شروع ہونے والے جدید تجربیت پسندوں نے بھی یہی غلطی دہرائی۔ نتیجتاً سامنے آنے والا علم، نظردنیا کے ساتھ سوچ کی وابستگی کو ایک سر نہاں بنا دیتا ہے؛ اگر سوچ کی اقلیم دنیا سے الگ ہے تو دنیا کے متعلق بیان کے طور پر اس کی درستگی کبھی بھی کیسے قرار دی جاسکتی ہے؟ ڈیوی نے ایک نیا ماڈل بنانے کی ضرورت محسوس کی اور زندگی بھر اُسے بہتر بناتا رہا۔

”تعلیم زندگی کے لیے تیاری کرنے کا نام نہیں؛ تعلیم بذات خود زندگی ہے۔“
جان ڈیوی

اپنی ابتدائی تحریروں، مثلاً "Is Logic a Dualistic Science" (1890ء) اور "The Present Position of Logical Theory" (1891ء) میں اُس نے ہیگیل کی عینیت کی بنیاد پر علماتی مسائل کا حل پیش کیا: دنیائے حقیقت دنیائے فکر سے الگ نہیں، بلکہ اس کا معروض ہے۔ مگر 1890ء کی دہائی میں وہ آہستہ آہستہ اس نکتہ نظر کو مسترد کرنے لگا۔ ہیگیل کی عینیت تجرباتی سائنس (جس کا وہ معترف تھا) کے طریق ہائے کار اور حاصلات سے میل نہیں کھاتی تھی۔ خود ڈیوی نے "Psychology" (1887ء) میں تجرباتی نفسیات اور عینیت میں مصالحت کروانا چاہی لیکن ولیم جیمز کی "Principles of Psychology" (1891ء) نے اس موضوع سے نمٹنے میں عینیت پسندانہ اصولوں کا فرسودہ پن عیاں کر دیا۔ ڈارون کے نظریہ فطری انتخاب نے بتایا کہ نظریہ علم کی جانب فطرت پسندانہ اپروچ کیا ہونی چاہیے۔ ڈیوی اس یقین کا حامل بن گیا کہ نظریہ علم کی جانب ایک فطرت پسندانہ اپروچ کا آغاز عمل کی نشوونما پر ماحولیاتی حالات کے جواب میں اختراعی انسانی رد عمل کے طور پر نمودار کرنا لازمی ہے۔ اُس نے سوچ کو جینیاتی لحاظ سے دیکھا۔۔۔ نامیاتی جسم اور ماحول کے درمیان ربط باہم کی پیداوار۔ اُس کے خیال میں علم اس باہمی عمل کی رہنمائی اور کنٹرول میں عملی کردار رکھتا ہے۔ یوں وہ اپنے نئے نکتہ نظر کو "Instrumentalism" کا نام دیتا ہے۔

ڈیوی نے اس باہم متعامل فطرت پسندی کو واضح انداز میں پہلی مرتبہ اپنے چار مضامین "Studies in Logical Theory" پر لاگو کیا، اور نتائج کی جانب میلان دکھایا۔ جان کاری کے عمل ایک تفصیلی جینیاتی تجزیہ "Studies" میں اہم ترین چیز ہے۔ وہ اس عمل کو تین مراحل میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کا آغاز مسئلے کی صورت حال سے ہوتا ہے، ایسی صورت حال جس میں انسانی نامیہ کی جانب سے ماحولیات کے جہتی رد عمل ضروریات و خواہشات کی تسکین کے لیے جاری فعالیت کو برقرار رکھنے کے لیے ناکافی ہوتے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں ڈیویا موضوع کی علیحدگی شامل ہے جو صورت حال سے نمٹنے کے لیے قواعد کا تعین کرتا ہے۔ تیسرے، فکری مرحلے میں جان کاری کے ادراک عناصر (نظریات، مفروضات اور خیالات وغیرہ) مفروضاتی حل کے طور پر لیے جاتے ہیں۔ ڈیوی کے خیال میں جدید ماہرین علمیات نے غلطی یہ کی کہ انہوں نے اس عمل کے تفکرانہ مراحل کو الگ تھلگ کر دیا۔ جان ڈیوی کی نظر میں قابل ترجیح طریقہ جان کاری "سائنسی تفتیش" تھا؛ اُس نے سوچا کہ جدید سائنس کے تجربی طریق ہائے کار سائنسی مسائل کے ساتھ ساتھ سماجی اور اخلاقیاتی مسائل کو سمجھنے کا بھی نہایت کارآمد طریقہ مہیا کرتے تھے۔ اُس نے اساسی انسانی فطرت پر غور و فکر کے ذریعہ قابل اخذ حتمین اور ناقابل ترمیم اخلاقی قانون کے تصور کو مسترد کیا، کیونکہ اس قسم کا روایتی فلسفیانہ طریقہ نئے تجربی اور سائنسی طریق ہائے کار کے ساتھ میل نہیں کھاتا تھا۔ ان نظریات کی بنا پر ڈیوی نے جمہوریت اور لیبرل ازم کے لیے ایک فلسفیانہ میدان تیار کیا۔ اُس نے جمہوریت کو محض ایک طرز حکومت کی بجائے ایک انداز معاشرت کے طور پر بھی دیکھا جو معاشرے کے اراکین کو زیادہ سے زیادہ تجربہ بازی اور ذاتی نشوونما کا موقع فراہم کرتا ہے۔ اُس کی نظر میں مثالی معاشرہ وہ ہے جو اپنے اراکین کو تجربے کے ہر دم وسیع ہوتے ہوئے حالات مہیا کرے۔

نفسیات کے میدان میں بھی ڈیوی کی حصہ داری قابل ذکر ہے۔ اُس کے لکھے ہوئے متعدد آرٹیکلز ناب نفسیاتی ادب

میں کلاسیکی حیثیت رکھتے اور مصنف کو تاریخ نفسیات میں یقینی مقام دلاتے ہیں۔ اہم ترین مضمون "The Reflex Arc Concept in Psychology" ہے جسے فنکشنل نفسیات کا نقطہ آغاز مانا جاتا ہے۔

فلسفہ اور نفسیات میں جان ڈیوی کا کام اُس کی مرکزی دلچسپی یعنی تعلیمی اصلاح پر مرکوز تھا۔ تعلیمی کسوٹیاں اور مقاصد پیش کرتے ہوئے اُس نے معاصر نفسیات کی پیش کردہ تفہیم کو بچوں پر لاگو کیا۔ وہ سوچ اور تحصیل علم کو جان کاری کے ایک عمل کے طور پر دیکھتا ہے جس کا آغاز شک یا غیر قطعیت سے ہوتا ہے اور جسے مسائل حل کرنے کی خواہش ممیز دیتی ہے۔ چنانچہ تعلیم کا آغاز تجربے کے ساتھ ہونا چاہیے۔ اس موضوع پر اُس کی تحریروں "The School & Society" (1899ء) اور "The Child and Curriculum" (1902ء) جدید فلسفہ تعلیم کا بنیادی مسلک بن گئیں۔ اُس کے مطابق بچے کی دلچسپیوں کو تعلیمی عمل کی بنیاد ہونا چاہیے، کہ اُسٹاد اپنے شاگردوں کا رہنما اور ساتھی کا رکن بنے نہ کہ سبق پڑھانے والا؛ اور یہ کہ سکول کا مقصد بچے کی، سستی کے تمام پہلوؤں کی نشوونما ہونا چاہیے۔

جان ڈیوی نے اپنی تعلیمی تھیوریز کو آزمانے اور تجربے کی کسوٹی پر پرکھنے کے لیے دو ادارے قائم کیے جن میں سے ایک شکاگو یونیورسٹی کا ایک پورا شعبہ تھا۔ اس کے تعلیمی نظریات اور تجاویز نے امریکہ میں تھیوری اور عملی اقدامات کو بہت متاثر کیا۔ تعلیم میں "ترقی پسند تحریک" نے اُس کے بہت سے خیالات اپنائے۔ اُس کی زندگی کے آخری دو عشروں کے دوران اُس کا فلسفہ تعلیم متعدد ماحولوں کا ہدف بنا۔ مگر تعلیم و فلسفہ کے متعدد شعبوں میں اُس کا اثر واضح اور قابل محسوس ہے۔



سوامی وِیکا نند

پیدائش: 12 جنوری 1863 عیسوی
وفات: 1902 عیسوی
ملک: ہندوستان
اہم کام: ”مجموعہ تصانیف“

سوامی وویکانند

ہندوستانی عینیت پسند فلسفی وویکانند کا اصل نام نریندر ناتھ دت تھا۔ وہ 12 جنوری 1863ء کو کلکتہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ کلکتہ ہائی کورٹ کا ایک کامیاب وکیل تھا۔ وویکانند 1878ء اور 1884ء کے درمیان کلکتہ یونیورسٹی میں پڑھتا رہا۔ اس دوران سماجی اصلاح میں دلچسپی کے باعث وہ نسبتاً آزادی پسند اصلاحی تنظیم ”برہموسامی“ کا رکن بن گیا، مگر یہ تحریک اُس کی عمیق روحانی ضروریات کی تسکین نہ کر پائی۔ اس تسکین کی جستجو میں وہ 1881ء میں عظیم ہندو پرشی راماکرشنا کے پاس پہنچا جس نے فوراً ہی نوجوان کے جوہر کو شناخت کر لیا۔ وویکانند نے راماکرشنا کے روحانی جنینیس کو تسلیم کیا مگر اُسے سماجی مسائل میں زیادہ دلچسپی کا حامل نہ پایا۔ بہر حال وہ اُسی کے پاس شدید روحانی مشقین کرتا رہا۔ 1886ء میں راماکرشنا کی وفات پر دیگر شاگردوں کا رہنما متعین ہونے پر وویکانند نے کچھ برس تک کام کیا لیکن تنقید کے میں ایک بحران کے باعث 1890ء میں اُن سے الگ ہو گیا۔ اس کے بعد ہندوستان بھر کی سیاحت کے دوران اُس نے اپنا فلسفیانہ اور مذہبی نکتہ نظر وضع کیا جس کی بنیاد شکر کے ادویت ویدانت پر تھی اور جو بدھ مت اور راماکرشنا کے عقائد کا ملغوبہ تھا۔ یہی نکتہ نظر لے کر وہ 1893ء میں شگاگو گیا۔ سوانح نگاروں نے لکھا کہ وویکانند پر جان سٹوارٹ مل کی "Three Essays on Religion" کا بہت گہرا اثر پڑا۔ اُس نے ڈیکارٹ، سچو ز، ہیوم، کانت، فیشے، ہیگل، شوپنہاور، کونت اور ڈارون کی تحریروں کا مطالعہ کیا تھا۔ 1884ء میں اپنے خاندان کی مالی تباہی نے اُسے عملی زندگی کی سختیوں اور انسانیت کے دکھوں سے بھی متعارف کروادیا۔ ایک سوانح نگار نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ وہ ایک انقلابی پارٹی بنانا چاہتا تھا۔ اُس نے یورپ کے سماجی حالات کی ترقی کا بغور مشاہدہ کیا، کچھ انقلابیوں سے واقفیت پیدا کی اور اُن کی تحریروں کو پڑھا۔ مغرب میں جھوٹی پورٹو جمہوریت پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے: ”اہل زر نے حکومت کو اپنے انگوٹھے تلے دبا رکھا ہے، وہ عوام کا خون نچوڑ رہے ہیں اور انہیں غیر ملکی سر زمینوں پر لڑنے کے لیے سپاہی بنا کر بھیج رہے ہیں تاکہ اُن کے تابوتوں میں سونا بھر کر واپس آئے۔“

کالونیائی اور جاگیردارانہ تشدد کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے وویکانند نے ہندوستان کی تاریخی تقدیر کو بھی کھوجا — کہ اُسے کس طرح ایک امیر، طاقت ور اور آزاد ریاست بنایا جاسکتا ہے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ کسان عوام ہی ہندوستان کے مستقبل کے اصل معمار ہیں۔ اُس کا نظریہ دنیا اپنے عہد کی ہندوستانی پورٹو آئیڈیالوجی والی طاقت اور کمزوری، پیچیدگی اور تضادات کا عکاس ہے۔ وہ عوام کا ہمدرد ہونے کے باوجود ان کی حقیقی دلچسپیوں کو سمجھنے میں ناکام رہا: وہ عوام سے قربت کا خواہشمند مگر اُن سے خوف زدہ بھی ہے، وہ اپنے ملک کو انگریزوں سے آزادی دلانا چاہتا تھا مگر اُن کو اچھا بھی سمجھتا

”صد اقت کو ایک ہزار طریقوں سے بیان کیا جاسکتا ہے، اور ان میں سے ہر طریقہ درست ہو سکتا ہے۔“

وویکانند

رہا۔ اُس کے ہاں عینیت اور مابعد الطبیعات مادیت اور جدلیات کے عناصر کے ساتھ مدغم ہے۔ وہ عمیق مذہبی جذبہ رکھنے کے باوجود لحدانہ بول بولتا رہا۔

دوکانند نے فلسفہ ویدانت کو ایک نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے جدوجہد کی نظریاتی بنیاد بنانے کا سوچا۔ اُس نے لکھا کہ ویدانت ایک قسم کا فلسفیانہ الجبرا ہے، کیونکہ کافی حد تک ہندوستان کے سبھی فلسفیانہ رجحانات کا احاطہ کرتا ہے۔ دوکانند نے ویدانت کے سب سے قابل قدر اور ترقی پسندانہ عناصر کھوجنے کی کوشش کی اور ایک نیا ویدانت وضع کیا۔ وہ تمام ویدانتی مکاتب فکر کو دو بڑے گروہوں یعنی دویت اور ادویت (ثنائی اور غیر ثنائی) میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلے گروپ کا نمائندہ رامانج اور دوسرے کا شنگرا چاریہ ہے۔

دوکانند دنیا کے تمام فلسفیوں کو مادیت اور عینیت پسندوں کے دھڑے میں رکھنے پر یقین رکھتا تھا۔۔۔ اس بنیاد پر کہ وہ اولین سرچشمے کو بے معنی مانتے ہیں یا نہیں، کیونکہ مادہ اور روح دونوں ہی اس دنیا کے مظاہر ہیں۔ مادہ اور روح دونوں فطرت (مادہ) ہیں، بس اول الذکر کثیف اور موخر الذکر لطیف ہے۔ ”ایک گروہ کے مطابق شعور مادے کی پیداوار ہے، اور دوسرے گروہ کے مطابق شعور نے مادہ تخلیق کیا۔ یہ دونوں ہی بیانات غلط ہیں۔ شعور اور مادہ ہم وجود ہیں۔ یہ دونوں اصل میں ایک تیسری چیز (برہمن۔ آتما) کی پیداوار ہیں۔“ دوکانند کے خیال میں خارجی اور داخلی فطرتیں دو مختلف چیزیں نہیں۔ فطرت تمام مظاہر کا مجموعہ ہے۔ جو کچھ بھی موجود ہے اور حرکت کرتا ہے وہ فطرت ہے۔ اسی طرح مادے اور ذہن میں بھی کوئی فرق نہیں۔ مادہ مختلف احساسات کی صورت میں ذہن پر متواتر اثر انداز ہوتا ہے، اور یہ احساسات قوت کے سوا کچھ نہیں۔ خارجی چیزوں کی قوت احساسات، ادراکات اور تصورات کو تحریک دلاتی ہے۔ اس خارجی قوت کا رد عمل دینے کا ارادہ ”سوچ“ ہے۔ مادہ اور ذہن محض قوتیں ہیں۔ ”اور اگر آپ تجزیہ کریں تو اُن کی مشترکہ اساس کو شناخت کر سکتے ہیں۔“

ایک مثال کے ذریعہ دوکانند نے اپنے نکتہ نظر کو واضح کیا: اگر میں دس روز تک کچھ نہ کھاؤں تو سوچ نہیں سکتا۔ میں بہت کمزور ہو جاتا اور شاید اپنا نام تک بھول جاتا ہوں۔ تب میں روٹی کھاتا اور کچھ دیر بعد سوچنے کے قابل ہو جاتا ہوں۔ روٹی میرا ذہن بن جاتی ہے۔ اس طرح ذہن اپنے ارتعاشات کی شرح گھٹانے اور جسم میں اُسے آشکار کرنے کے ذریعہ مادہ بن جاتا ہے۔“

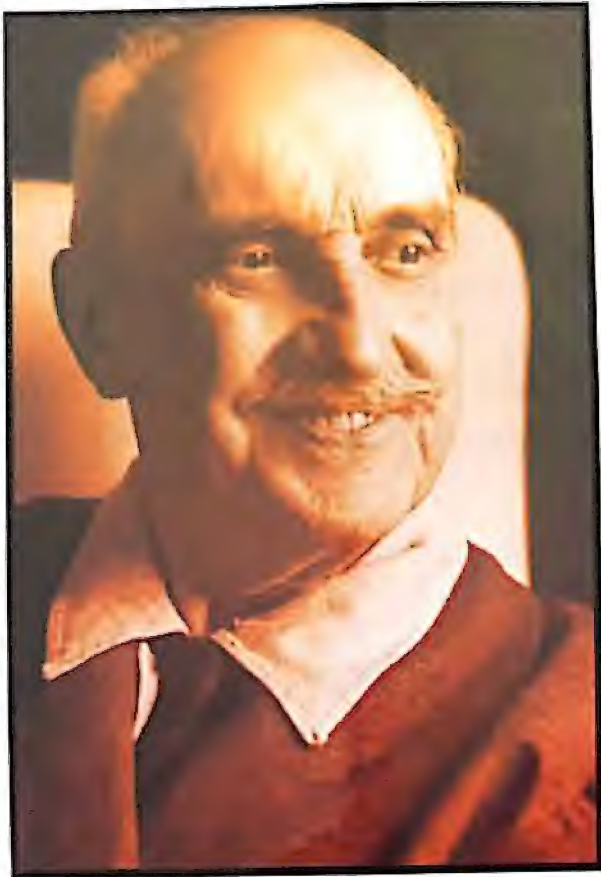
یوں وہ اس غلط نتیجے پر پہنچا کہ مادیت اور عینیت کے درمیان تمام جھگڑا اصل میں ”غیر درست استدلال“ کا پیدا کردہ ہے کیونکہ ”اُن دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں۔“ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے بہت سے فلسفیوں کی طرح دوکانند بھی مادیت اور عینیت سے بالاتر ایک تیسری فلسفیانہ جہت تلاش کرنے کی کوشش میں تھا۔ وہ ویدانت ازم کی تاریخ میں غالباً ایسا فلسفی تھا جس نے دنیا کی حقیقت کا کھلم کھلا اور قطعی انداز میں دفاع کیا۔ اُس نے لکھا: ”تمام مذاہب تعلیم دیتے ہیں کہ یہ دنیا غیر حقیقی ہے۔ اس دنیا سے ماورا کچھ حقیقی موجود ہے۔ یہی اصل مسئلہ ہے۔ اگر یہ دنیا اگلی دنیا کے حصول کا ذریعہ ہے تو پھر یہ غیر حقیقی کیسے ہوگی؟ یہ دنیا ایک عظیم جتنازیم ہے۔ ذہن اور سوچ کو

سب کچھ ماننا ایک اعلیٰ تر مادیت ہے۔ میں ایک خاص مفہوم میں مادیت پسند ہوں کیونکہ میں صرف واحد حسی کو مانتا ہوں۔ مادیت پسند بھی آپ کو یہی منوانا چاہتا ہے۔ بس وہ اس واحد کو مادہ کہتا ہے اور میں اسے خدا کہتا ہوں۔ مادیت پسند کے خیال میں تمام اُمید اور مذہب اور سب کچھ اس مادے میں سے نکلا۔ میرے خیال میں اس سب کا ماخذ برہمن ہے۔“ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ دویت (ثنائیت پسند) دوکانند کا اصل بنیادی فلسفیانہ نکتہ نظر معروضی عینیت (Objective Idealism) والا ہے۔

دوکانند کے فلسفیانہ اور سماجیاتی نظریات کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے: وہ معروضی عینیت پسند ویدانت فلسفہ کا مبلغ تھا، لیکن اُس نے ویدانت کو ایک نئی اور برتر سطح پر پہنچاتے ہوئے مادیت کی جانب جھکاؤ اختیار کیا۔ اُس نے سرمایہ داری نظام کو مسترد کیا۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ ہندوستان سوشلسٹ بن جائے گا، لیکن اُس کا سوشلزم جینی ورڈ اور یوٹیوینائی قسم کا تھا۔ مارکس اور اینگلس کے الفاظ میں: ”سوشلزم کی یہ صورت اپنے اثباتی مقاصد میں یا تو پیداوار اور تبادلے کے پرانے وسیلوں کو اور اُن کے ساتھ ملکیت کے پرانے رشتوں اور پرانے سماج کو بحال کرنے کی خواہاں ہے یا پھر پیداوار اور تبادلے کے جدید وسیلوں کو ملکیت کے پرانے رشتوں کی حد بندی کے اندر بند رکھنا چاہتی ہے، حالانکہ انہی وسیلوں کے دباؤ سے وہ رشتے دھماکے کے ساتھ ٹوٹتے تھے، اور یہ ناگزیر تھا۔“

دوکانند نے واشگاف انداز میں آزادی کے لیے جدوجہد کی حمایت کی۔ نہرو کے بقول وہ ہندوستان کی جدید قومی تحریک کے عظیم بانیوں میں سے ایک تھا۔ بعد میں جدوجہد آزادی کے میدان میں اُترنے والے متعدد رہنماؤں نے اُسی سے تحریک پائی۔

انیسویں صدی کے اواخر میں ابھرتی ہوئی قومی بورژوازی کی ترقی پسند شخصیات (دوکانند، دیانند سرسوتی، سید احمد خان وغیرہ) نے اپنی اپنی مذہبی روایات اور جدید سائنس اور مغربی جمہوریت کو استعمال میں لانے کے ذریعہ مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہا۔ مصلحین نے اپنے مذہبی صحائف کی نئی تفسیریں پیش کیں اور ایسے سماجی، سیاسی خیالات کا دفاع کیا جو بنیادی طور پر بورژوا تھے۔ یوں وہ سب مذہبی عینیت پسندانہ فلسفے کو فروغ دینے کا باعث بنے۔ دوکانند بھی انہی میں سے ایک ہے، لیکن ایک عمیق النظر فلسفی کی حیثیت سے۔



جارج سانتیانا

پیدائش: 16 دسمبر 1863 عیسوی
وفات: 28 ستمبر 1952 عیسوی
ملک: چین/امریکہ
اہم کام: "حیات استدلال"

جارج سانتیانا

امریکی فلسفی، شاعر، ناول نگار اور انسانیت پسند سانتیانا جارج کا اصل نام جوڑے آگسٹن Ruiz تھا۔ اُس نے جمالیاتی، قیاسی فلسفہ اور ادبی تنقید میں اہم حصہ داریاں کیں۔ وہ 16 دسمبر 1863ء کو میڈرڈ میں ہسپانوی والدین کے گھر پیدا ہوا اور 1872ء میں اپنے باپ کے ہمراہ بوسٹن چلا آیا۔ اُس نے ہارورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ گریجویٹیشن کے بعد جرمنی اور انگلینڈ میں سلسلہ تعلیم جاری رکھا، 1889ء میں واپس آکر ہارورڈ کی فیکلٹی میں شامل ہو گیا۔ اُس کی پہلی کتاب سائنس اور دیگر نظموں کا مجموعہ تھا (1894ء)۔ وہ 1912ء سے 1917ء تک ہارورڈ میں فلسفے کا پروفیسر رہا اور پھر آکسفورڈ، انگلینڈ چلا گیا۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد روم میں گھر بنا لیا، مگر ساری عمر چین کی شہریت نہ چھوڑی۔

ہارورڈ میں قیام کے دوران ہی سانتیانا نے فلسفیانہ تحریریں لکھنا شروع کیں۔ "The Sense of Beauty" (1896ء) جمالیات میں ایک اہم حصہ داری تھی۔ اُس نے اپنا اخلاقی فلسفہ پہلے اہم کام "حیات استدلال" (The Life of Reason) میں باقاعدہ صورت میں پیش کیا جو سائنس، آرٹ اور مذہب کو فطرت پسندانہ بنیادوں پر متحد کرنے کی ایک کوشش تھی۔ ہارورڈ میں اپنے ساتھیوں کے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں اُس کی آرا "Character and Opinion in United States" (1920ء) میں شائع ہوئیں جو امریکی فکر پر ایک درست تنقید ہے۔ تنقیدی حقیقت پسند مکتبہ فکر کے ایک سرکردہ رکن کی حیثیت میں اُس نے کہا کہ حقیقت شعور سے ماورا ہے اور اُسے صرف حیاتی شعوری ڈیٹا سے استنباط کے ذریعہ جانا جاسکتا ہے۔

سانتیانا نے "Scepticism and Animal Faith" (1923ء) اور "Realms of Being" میں حقیقت اور شعور کے ساتھ اس کے تعلق کی ایک پیچیدہ تھیوری پیش کی۔ ہیوم، ٹولسٹین اور سترسن کی طرح سانتیانا بھی کہتا ہے کہ کچھ مخصوص ناگزیر اعتقادات موجود ہیں؛ فطرت اور ہماری انفرادی فزیکل تاریخ کے ہوتے ہوئے اُن سے مفر ممکن نہیں۔ ٹولسٹین کی طرح اُس کا کہنا تھا کہ یہ اعتقادات مختلف اور متنوع ہیں۔ ماحول اور سائنس کا باہمی ربط و رد عمل ان کا تعین کرتا ہے، یعنی ہمارے فطری حالات اور موروثی، طبی (جانور داری) تنظیم کے درمیان۔ مثلاً اب ہم خارجی معروضات اور استخراجی استدلال کی عمومی معتبریت پر یقین رکھتے ہیں۔ یہ یقین طبی تاریخ اور ہماری دنیا کے اور ہمارے فطری حالات کا نتیجہ ہے۔ چونکہ یہ ایقانات ہماری طبی تواریخ کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، اس لیے اگر ہماری تاریخ مختلف ہوتی ہے تو ہمارے فطری اعتقادات بھی مختلف ہوتے۔

ماحول و جدان کے مواقع کا تعین کرتا ہے، اور سائنس (جانور کی موروثی تنظیم) اُن کی صورت کا تعین کرتی ہے، اور کرہ

”اپنا فطری فریضہ ادا کرنے والے شخص کے لیے موت محض نیند جیسی فطری چیز ہوتی ہے۔“

سانتیانا

ارض پر زندگی کے قدیم حالات نے بلاشبہ تعین کیا کہ کوئی سائیکس (Psyches) کو ابھرنا اور فروغ پانا ہے۔ اور غالباً وجدان کی متعدد صورتیں (جن کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا) دیگر جانور اذہان کے لیے فطرت کے تال میل اور تھاق کا اظہار کرتی ہیں۔

سانتینا ناٹانگی فطرت پسندی (Pragmatic Naturalism) سے کام لیتے ہوئے امریکی اور انگلش دونوں فلسفوں میں غالب ڈھانچوں کو چیلنج کرتا ہے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ فلسفیانہ اصطلاحات کی تاریخی جڑیں ہونی چاہئیں۔ اُس نے انسانی علم کے اساسی اوصاف کے لیے کلاسیکی اصطلاحات استعمال کیں: مادہ، جوہر، روح اور سچائی۔ یہ اصطلاحات متعدد فلسفیانہ روایات میں مرکزی حیثیت کی حامل ہونے کے باوجود وہ اپنے کام کو اُن سب کی تالیف نو کے طور پر دیکھتا ہے۔

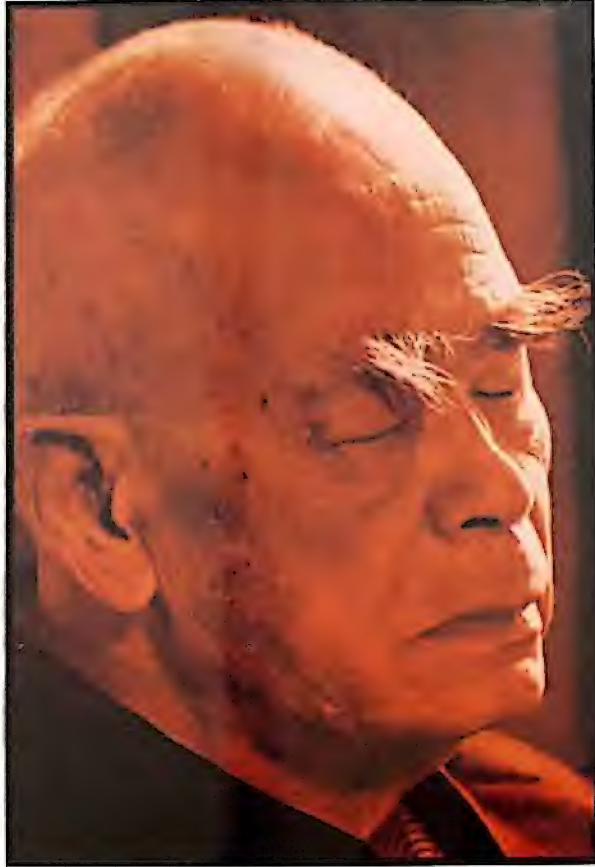
سانتینا کی فطرت پسندی میں دنیا کے تمام واقعات کے ماخذ عارضی، ناگہانی اور متلون ہیں۔ مادہ (چاہے اسے کوئی بھی نام دیا جائے) ہستی کا سرچشمہ ہے۔ ”یہ اکثر تکلیف دہ اور باعث فساد ہے۔“ چنانچہ کوئی کٹر اخلاقیات پسند اسے شر سمجھتا ہے، لیکن سانتینا کے مطابق اگر آپ ایک وسیع تر نگاہ نظر اختیار کریں تو ”مادہ خیر لگے گا۔“ کیونکہ یہ ہستی کا سرچشمہ ہے۔ ”مادہ اپنے آپ میں نہ خیر ہے اور نہ شر، بلکہ یہ حیوانی زندگی کے مخصوص مفادات کی عینک لگا کر دیکھے جانے پر ایسا نظر آسکتا ہے۔“ محلی حیوانی مفادات مادے کو ناقابلِ تقبیم بنادیتے ہیں۔

تصورات اور مفہیم کے لیے سانتینا نے ”جوہر“ (Essence) کی اصطلاح استعمال کی۔ وہ ارسطو کے نظریہ جوہر پر انحصار کرتا لیکن معلولات (Effects) پیدا کرنے کی تمام استعدادوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ جوہر ایک ہمہ گیر اصول، ایک معروض فکر ہے، نہ کہ ایک مادی قوت۔ تاہم، کسی جوہر کا شعور سائیکس اور مادی ماحول کے باہمی رد عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا مادہ بدستور ہستی کا ماخذ اور فعالیت کا میدان ہے، اور تمام ممکن سوچ اقلیم جوہر میں شامل ہے۔ اگر کوئی غیر جانبدار مبصر سچائی کا تجربہ کر سکے تو یہ اُن تمام جوہر پر مشتمل ہے جو فطری دنیا اور اس کے اندر کی تمام سرگرمیوں کا وصف ہیں۔ چونکہ تمام جاندار فطری دلچسپیاں اور ترجیحات رکھتے ہیں، اس لیے سچائی کا کوئی ایسا علم موجود نہیں ہو سکتا۔ تمام باشعور ہستیوں کو سچائی کے متعلق اپنے عقیدے کا تجربہ زندگی کو قائم رکھنے اور مسرت ممکن بنانے والی سرگرمیوں کی بنیاد پر کرنا پڑتا ہے۔

الخصر، سانتینا کے مطابق جوہروں، (یعنی معروضات کی علامات کے طور پر اور اک میں ابھرنے والی چیزوں کی حقیقی یا ممکنہ صفات) کی تقبیم حاصل کی جاسکتی ہے۔ ”جوہر“ کے متعلق اپنے نکتہ نظر میں وہ افلاطون اور سمرل کے کافی قریب ہے۔ اُس نے شعور کو ایک ثانوی مظہر (Epiphenomenon) قرار دیا: شعور حقیقت کا عکس نہیں بلکہ کم دیش باوقعت شاعری ہے۔ جمالیات میں وہ خوبصورت کو ”مسرت کی معروضیت“ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ اخلاقیات میں اُس نے ”فرار پسندی“ (Escapism) کی حمایت کی: روح کو جسم، دنیا اور علم سے نجات دلانے میں مسرت تلاش کرنی چاہیے۔ سوشیالوجی میں سانتینا نے ایک تھیوری پیش کی جو معاشرے کی ترقی کو خود حفاظتی جبلت اور مادی مفادات وغیرہ کے لیے جدوجہد کے ذریعہ بیان کرتی ہے۔ سیاسیات میں وہ ایسا انٹی ڈیموکریٹ (جمہوریت مخالف) تھا جس نے

اشرافیہ کے اقتدار کے حمایت کی۔ وہ دینیاتی عقائد کو مسترد کرتے ہوئے تسلیم شدہ مذہب کو سماجی طرز عمل کی شاعری کے طور پر قبول کرتا ہے۔

امریکی فکر پر سانتینا کا اثر بہت وسیع تھا، البتہ اُس نے کسی فلسفیانہ مکتبہ فکر کی طرح نہ ڈالی۔ نتائجیت پر اُس کی تیز مگر ہمدردانہ تنقید نے امریکی فلسفی جان ڈیوی اور دیگر کو اپنی اصلاح اور بہتری کی تحریک دلائی۔ اُس نے غیر جانب دار معرفیت اور جمالیاتی غور و فکر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے نتائجیت کو ایک زیادہ رقیق اور جامع فلسفہ بنادیا۔ سانتینا نے جمالیاتی حساسیت کو منطقی سوچ کے ساتھ رچا کر امریکی فلسفیانہ فکر کو ایک ادبی اور انسانییت پسندانہ منہج پر ڈالا۔



سوزوکی تیتارو

پیدائش: 28 اکتوبر 1870 عیسوی
وفات: 12 جولائی 1966 عیسوی
ملک: جاپان
اہم کام: ”زین بدھ مت پر مضامین“

سوزو کی تیارو

جاپانی محقق اور فلسفی جس نے مغربی دنیا کو زین بدھ مت سے متعارف کرایا۔ سوزو کی تیارو 1870ء میں جاپان کے شہر کانازاوا میں پیدا ہوا۔ اگرچہ اُس کا خاندانی پیشہ طب تھا، لیکن والدین بدھ مت سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ وہ 1890ء میں ٹوکیو گیا اور یونیورسٹی میں داخلہ لیا، لیکن اپنا زیادہ تر وقت کاماکورا میں زین کا مطالعہ کرنے میں ہی صرف کیا۔ اس دور میں بدھ مت کے امریکی سکالر ڈاکٹر پال کیرس نے اُسے امریکہ آنے اور مغربی دنیا کے لیے بودھی کتب کے تراجم اور ایڈیٹنگ میں مدد کرنے کو کہا۔ اس دعوت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سوزو کی نے اپنی تمام تر قوت زین تیکنیکوں کے ذریعہ بصیرت حاصل کرنے کی کوشش میں لگا دی۔ سوزو کی نے اپنی سوانح عمری میں وجدان یا نردان کے تجربے کو یوں بیان کیا: ”مجھے یاد ہے کہ میں خانقاہ سے اپنی رہائش گاہ کی طرف آ رہا تھا اور راستے میں درخت چاندنی میں نہائے ہوئے تھے۔ وہ شفاف نظر آتے تھے، اور میں بھی شفاف تھا۔“ جب اُس نے زین کے بارے میں لکھنے کے لیے قلم اٹھایا تو یہ ذاتی تجربہ بھی معاون ثابت ہوا۔

”اس بات سے کون انکار کرے گا کہ چائے کا ایک گھونٹ بھرنے پر میں ساری کائنات کو اپنے اندر لیجا رہا ہوتا ہوں۔“

تیارو

سوزو کی تیارو 1897ء میں امریکہ گیا اور گیارہ برس وہیں گزارے۔ اُس نے ان گیارہ برسوں میں دس برس تک اوپن کورٹ پبلشنگ ہاؤس کے ساتھ کام کیا۔ اس عرصے نے نہ صرف اُس کی دانشورانہ بنیادیں قائم کیں، بلکہ انگلش زبان میں بھی مہارت حاصل ہوئی۔ اُس کے زیادہ تر تراجم بھی اسی دور کے ہیں۔ وہ 1908ء میں امریکہ سے واپس آیا اور تقریباً ایک برس تک یورپ میں سیاحت کرتا رہا (سوڈن بورگ کی "Heaven and Hell" کا جاپانی زبان میں ترجمہ بھی کیا)۔ اپریل 1909ء میں واپس جاپان پہنچنے پر اُس نے اپنا سب سے بڑا کام شروع کرنے کا سوچا: اہل مغرب کو زین کی روحانی قابلیتوں سے روشناس کروانا۔ مشرق اور مغرب کے کارناموں کو سمجھنے کی بے مثال مراعات کی وجہ سے سوزو کی کو یقین تھا کہ مشرق اور مغرب دونوں ہی ایک دوسرے کو بہت کچھ دے سکتے ہیں۔ اُس کے خیال میں مغرب ٹیکنالوجی اور دیگر کئی شعبوں میں اعلیٰ مہارت حاصل کرنے کے باوجود روحانی ترقی کے مخصوص دائروں میں داخل نہیں ہو سکا تھا، جبکہ مشرق نے یہ کامیابی حاصل کر لی تھی۔ وہ کہتا ہے: ”ٹیکنالوجی اور سائنس عالی شان ہیں، لیکن وہ فرد کی اہمیت سے بے نیازی کا رجحان پیدا کرتی ہیں۔ مغرب میں انفرادیت کی گفتگو بہت زیادہ ہوتی ہے، لیکن درحقیقت وہاں یہ صرف قانونی یا سیاسی مفہوم میں ہی قابل قدر ہے۔۔۔ انڈسٹریلائزیشن یا مشینی ترقی کے ساتھ انسان بطور جنس استعمال ہونے لگا ہے، اور نتیجتاً نوع انسانی کی تخلیقیت تباہ ہو گئی ہے۔ حقیقی انفرادیت اور انسانی تخلیقیت پر زور دینے کے لیے میں زین کے متعلق زیادہ سے زیادہ لکھنا ضروری سمجھتا ہوں۔“

سوزوکی 21-1909ء کے دوران جاپان میں انگلش پڑھاتا، لکھتا، تراجم کرتا رہا۔ 1921ء میں وہ اونیویریٹی میں بودھی فلسفہ کا پروفیسر تعینات ہوا۔ اسی سال متاثر کن جرنل "The Eastern Buddhist" کی اشاعت شروع ہوئی جسے سوزوکی اور اُس کی بیوی نے مل کر ایڈٹ کیا۔ اُس کی زندگی کے آئندہ تمام برس تحقیق و تصنیف اور لیکچر ٹورز کرتے ہوئے گزرے۔ 1953ء میں کارل گسٹاڈنگ اُس سے ملا اور متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔

سوزوکی کا سب سے بڑا کارنامہ مغرب کو زین کے Rinzai ملکہ فکر سے متعارف کروانا ہے۔ وہ اس تھیس کو اپنے اساسی مابعد الطبیعیاتی اعتقاد کے طور پر قبول کرتا ہے کہ *being-as-is* یا حقیقت غیر ثنائی (ادویت) ہے۔ یہ ایک میٹز وحدت ہے۔ عقل کی جانب سے تجربے پر لاگو کردہ تمام تفریقات جھوٹی ہیں۔ *Being-as-is* نہ عارضی اور نہ مکانی ہے اور قطعی کوئی تفریق نہیں رکھتا، حتیٰ کہ ذات اور لا ذات کے درمیان بھی نہیں۔ حقیقت کا ادراک ممکن ہے، اور یہ ادراک Satori (وجدان، بصیرت، نروان) ہے۔ وجدان حاصل کرنے کے لیے محض اس پر مراقبہ کرنا، کتابوں میں یا گرو سے اس کا مطالعہ کرنا کافی نہیں، البتہ گرو اس کے حصول میں مدد دے سکتا ہے؛ وجدان ناقابل بیان ہے اور اس کا صرف بلا واسطہ تجربہ ہی ممکن ہے۔

سوزوکی کی نظر میں نروان کے آٹھ اہم خواص ہیں:

- 1- غیر استدلالیت — نروان استدلالیت کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسے بیان کرنے کی ہر کوشش کے نتیجے میں یہ مِخ ہو جاتا ہے۔
- 2- عقلی وصف — نروان فانی پن یا لاشعیت نہیں بلکہ ایک کامل اور بھرپور قسم کا تجربہ اور علم ہے۔ نروان "دھیان" سے مختلف ہے۔ دھیان ایک ذہنی حالت ہے جس میں ذہن ہر سوچ سے پاک اور مکمل طور پر شانت ہوتا ہے۔
- 3- قطعیت — منطق کے ذریعہ نروان کو مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک تجربہ ہے جو شعور کی گہرائیوں میں رچ بس جاتا ہے۔
- 4- توثیق — نروان میں ہر موجود چیز کی توثیق اور اثبات شامل ہے۔
- 5- احساس ماورائیت — حقیقت غیر ثنائی ہے۔ وجدان میں ذات اپنے عام مفہوم میں ختم ہو جاتی ہے۔
- 6- غیر شخصی ڈھنگ — عیسائی صوفیاء نے اپنا باطنی تجربہ بیان کرتے وقت عموماً ایسی لفاظی استعمال کی جو ان کے تجربات کی شخصی، حتیٰ کہ جنسیاتی نوعیت پر دلیل ہے؛ مثلاً روحانی شادی، آتش محبت، یسوع مسیح کی دلہن۔ نروان میں ایسا کوئی احساس نہیں، اور یہ قطعی غیر شخصی ہے۔
- 7- رفعت کا احساس — ہماری تمام شعوری سرگرمیاں محدود اور منحصر ہیں۔ نروان میں یہ حدود اور آنکھارایت ختم ہو جاتی ہیں۔ نتیجتاً رفعت کا احساس ملتا ہے۔
- 8- لُحاتی پن — نروان ایک دم ہمارے اوپر وارد ہوتا اور لمحہ بھر ہی رہتا ہے۔ اگر تجربہ عارضی اور لُحاتی نہ ہو تو

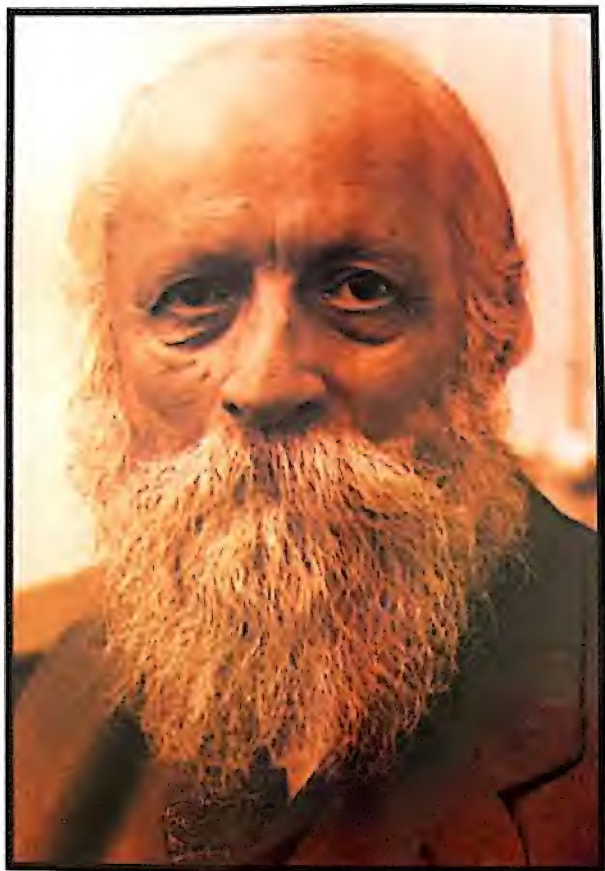
یہ نروان ہی نہیں۔

آخری نکتہ خصوصی اہمیت کا حامل اور زین مابعد الطبیعیات کا نتیجہ ہے۔ چونکہ حقیقت ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، لہذا اس کا غیر متغیر ہونا لازمی ہے؛ اگر یہ قابل تبدیلی و تغیر ہوتی تو اسے تصورات میں بیان کرنا ممکن ہوتا۔ تب یہ غیر ثنائی نہ ہو سکتی۔

نروان کا حصول Rinzai زین کا مقصد ہے۔ اس مقصد کو پانے کے لیے متبع کیا گیا طریقہ Koan مشق ہے۔ ذہن کا تصوراتی اور متعصبانہ سوچ میں روایتی طریقے سے کام کرنا نروان کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ Koan مشقوں کا مقصد اسی قسم کی ذہنی سرگرمی کو روکنا ہے۔

اگرچہ سوزوکی کا زیادہ تر دانشورانہ کام زین سے منسلک ہے، لیکن یہ صرف اُسی تک محدود نہیں۔ اُسے محض ایک زین محقق سمجھنا زیادتی ہوگی۔ اُس نے اپنی ایک کتاب "Mysticism, Christian and Buddhist" (1957ء) میں میسٹر ایکہارٹ کے تصوف کا جاپانی تصوف کے ساتھ موازنہ کیا۔ زین کے علاوہ اُس نے سب سے زیادہ توجہ Pure Land Buddhism پر دی۔ (یہ جاپان میں بدھ مت کی مقبول ترین صورت ہے اور اس کے پیروکار زین سے بھی زیادہ ہیں۔) پیور لینڈ بدھ مت کے ماننے والوں کا محظوظ نظر بدھ ایتا بھ کی پاکیزہ زمین پر دوبارہ جنم لینا ہے (محض حصول نروان کا ایک اور انداز) اور یہ مقصد بدھ کے نام کا منتر چنے کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

غیر ثنائیت میں خلقی طور پر موجود ناقص سوزوکی کی فکر کو بھی اعتراضات کی زد پر لاتے ہیں: آخر ایک ابدی، کامل واحدانیت خود کو ایک عارضی، متغیر اور منقسم کائنات میں منکشف کیوں کرے، اور اس کائنات میں اتنی برائی اور دکھ کیوں ہو۔ سوزوکی کی تمام تراکوشوں کی تہہ میں ایک رجائیت پسند اور باعث مسرت یقین کا رفرما ہے: مختلف ثقافتوں کو ایک دوسرے کی تفہیم میں لایا جاسکتا ہے۔ پُل بنائے جاسکتے ہیں، اور ہم محض کنوئیں کے مینڈک بن کر زندگی گزارنے کی لعنت کا شکار نہیں۔ اُس نے اسی قسم کا ایک پُل بنانے کی کوشش کی اور کامیاب رہا۔



مارٹن ہیوبز

پیدائش: 8 فروری 1878 عیسوی
وفات: 13 جون 1965 عیسوی
ملک: آسٹریا
اہم کام: "I and Thou"

مارٹن ہیوبر

جرمن یہودی مذہبی فلسفی مارٹن ہیوبر بائبل کا مترجم اور شارح اور جرمن نثر کا ماہر تھا۔ اُس کا فلسفہ انسان اور دیگر موجودات کے مابین دو بدئی یا ڈائالگ پر مرکوز تھا جس کی خصوصی مثال دیگر انسانوں کے ساتھ تعلق تھا، لیکن مطلق طور پر یہ خدا کے ساتھ تعلق پر مبنی تھا۔

مارٹن ہیوبر 8 فروری 1878ء کو ویانا، آسٹریا میں ایک ماہر کاشت کاری کا رل ہیوبر کے گھر پیدا ہوا۔ تین سال کی عمر میں باپ کا سایہ سر سے اٹھ جانے کے بعد وہ لیمبرگ (یوکرین) میں اپنے دادا دادی کے پاس رہنے چلا گیا۔ اپنی کھوئی ہوئی ماں کی تلاش میں اُس کی مکالماتی سوچ، اُس کی ”میں اور تم“ کے لیے ایک طاقت ور محرک بن گئی۔ لسانیات میں دادا سولومن ہیوبر کی دلچسپی نے نوجوان مارٹن پر بھی اثرات مرتب کیے۔ لیکن وہ تالمود سے زیادہ شمر کی نظموں کا دلدادہ نکلا۔ گر امر سکول میں تعلیم نے عمومی ثقافت کی جانب اُس کے رجحان کو مزید بڑھا دیا۔ نوجوانی کے دنوں میں اُس نے یہودی مذہبی سرگرمیوں میں حصہ لینا بالکل ترک کر دیا۔

مارٹن ویانا، برلن، لپزگ اور زیورخ کی یونیورسٹیوں میں پڑھتا رہا۔ یونیورسٹی کے دنوں میں اُس نے فلسفہ اور آرٹ کا مطالعہ کیا۔ اُس کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ دو عظیم صوفیا (کلوس آف کیوسا اور جیکوب بوہم) کی فکر میں امتیاز فرد (Individuation) کی تھیوریز کے متعلق تھا، لیکن فریڈرک شٹے کی ہیرڈی استراڈیت اور جدید ثقافت پر تنقید نے ہی ہیوبر پر عمیق تر اثرات مرتب کیے۔ شٹے کا اثر صیہونیت کی جانب ہیوبر کے رجحان میں ظاہر ہوا۔

1901ء میں صیہونی رہنما تھیوڈور ہرزل کی دعوت پر وہ ہفتہ وار ”The World“ کا ایڈیٹر بنا۔ لیکن جلد ہی ہرزل اور مارٹن کے درمیان اختلاف رائے ہو گیا۔ ہیوبر ایک مجموعی روحانی تجدید اور فلسطین میں فوری زرعی بندوبست کا حامی تھا، جبکہ ہرزل یہودی وطن کے قیام کے لیے سفارت کاری پر زور دیتا تھا۔ مارٹن نے جریدے سے علیحدگی اختیار کر لی اور بدستور صیہونی رہا، لیکن عموماً پارٹی کی پالیسیوں اور بعد ازاں اسرائیل کی ریاستی پالیسیوں کی بھی مخالفت کرتا رہا۔ وہ یروشلم میں ایک عبرانی یونیورسٹی کے ابتدائی محققین میں سے ایک تھا۔

1916ء میں ہیوبر نے ”The Jew“ نامی جریدے کی بنیاد رکھی جو جرمن زبان میں پڑھ سکتے والے تمام یہودی دانشوروں کا مرکزی فورم بن گیا۔ اُس نے اس جریدے کے ذریعہ فلسطین میں ایک دو قومی ریاست کی تشکیل میں یہودی۔ عرب تعاون کا غیر مقبول نصب العین اختیار کیا۔ پاؤلاؤفکھر نامی ایک غیر یہودی لڑکی (جو بعد میں یہودی بن گئی) کے ساتھ شادی کے بعد ہیوبر نے ہاسدیت (Hasidsim) کا مطالعہ شروع کیا۔ یہ فرقہ متصوفانہ عناصر پر زور دینے اور تقویٰ

”کوئی بھی شخص انسان سے بالاتر ہو کر الوہی ہستی تک نہیں پہنچ سکتا۔“

مارٹن ہیوبر

درجائیت کی حوصلہ افزائی کے لیے آغاز ہوا تھا۔

یہودی مذہب و اخلاقیات کا پروفیسر ہا اور پھر فرینکلنٹ یونیورسٹی میں 1930ء سے 1923ء تک تاریخ مذاہب کا اعزازی پروفیسر تعینات ہوا۔ 1933ء میں ہٹلر کے برسرِ اقتدار آنے پر اس نے یونیورسٹی سے استعفیٰ دے دیا۔ 1938ء میں فلسطین (موجودہ اسرائیل) چلا آیا اور 1951ء تک عبرانی یونیورسٹی یروشلیم میں سماجی فلسفہ کا پروفیسر رہا۔ 1949ء میں اُس "اسرائیلی انسٹی ٹیوٹ فار ایڈلٹ ایجوکیشن" کی بنیاد رکھی جو مہاجر کیپیوں میں کام کے لیے کارکنوں کو تربیت دیتا تھا۔ یہو بر اپنے فلسفہ "ڈائیلاگ" کی وجہ سے مشہور ہے جو براہ راست باہمی تعلقات (میں-تم تعلق) کے درمیان امتیاز پر مرکوز ایک مذہبی وجودیت ہے جس میں ہر ایک شخص دوسرے کی توثیق بے مثال قدر کے طور پر کرتا ہے۔ اس کے علاوہ بالواسطہ، افادی تعلقات (میں-یہ-It) تعلق) بھی ہی جن میں ہر شخص دوسروں کو جانتا اور استعمال تو کرتا ہے لیکن اُن کو حقیقتاً نہیں دیکھتا یا اُن کی قدر افزائی نہیں کرتا۔ "ڈائیلاگ" اور "مونولوج" کے درمیان اس تمیز کو مذہب پر لاگو کرتے ہوئے یہو بر نے اصرار کیا کہ مذہب کا مطلب خدا کے تعلق نہیں بلکہ خدا سے باتیں کرنا ہے۔ اُس کی نظر میں واحدانیت نہیں بلکہ انسان اور خدا کے درمیان مکالمہ ہی بالکل یہودیت کا جوہر ہے۔ اگر انسان اپنی ذات میں پوری طرح ہوشیار اور تیار رہے تو وہ خدا کی جانب سے مخاطب کیے جانے سے آگاہ ہو جاتا ہے۔

مارٹن یہو بر کے مطابق "عظیم" تم، یعنی خدا انسان کو دوسری چیزوں کے ساتھ اُس کے "میں-تم" تعلق کے قابل بناتا ہے۔ اُن کے باہمی ربط کا پیمانہ ہستی کی سطوحات سے منسلک ہے: غیر نامیاتی اور نباتاتی سطوحات پر تقریباً معدوم، حیوانی سطح پر نشاۃ و نادر لیکن انسانوں کے درمیان ہمیشہ ممکن اور کبھی کبھار واقعی بھی ہوتا ہے۔ انسان کا خدا کے ساتھ تعلق کا حقیقی تجربہ "میں-تم" تعلق والا یعنی براہ راست ہونا چاہیے جس میں خدا سے حقیقی ملاقات اور مکالمہ ہو (نہ کہ محض خیال اور بیان میں)۔ انسان اور انسان کے درمیان "میں-تم" تعلق ایک استثنیٰ ہے جس میں فریقین پورے وجود کے ساتھ داخل ہوتے ہیں (جیسا کہ عظیم محبت یا مثالی دوستی میں)۔ بالعموم ہم تعلقات میں اپنی پوری ہستی کے ساتھ نہیں بلکہ محض اس کے کچھ حصے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ یہ "میں-یہ" (I-It) تعلق ہے (جیسا کہ علمی کاوشوں میں جن میں دیگر ہستیوں کو محض فکر کے معروضات کی حیثیت دے دی جاتی ہے)۔ سماجی تعلقات بھی "میں-یہ" نوعیت کے ہیں۔ اس قسم کا تعلق خالص اور اطلاقی سائنس تخلیق کرنے کے ساتھ ساتھ ایک انسان کا دوسرے پر قبضہ ممکن بناتا ہے۔

خدا کی جانب "میں-یہ" تعلق کی ہر قسم سے گریز کرنا چاہیے۔ چاہے تھوڑی میں خدا کو محض ایک معروض فکر بنانے کا معاملہ ہو یا پھر اُسے کلیساؤں، مساجد یا کنیوں تک محدود کرنے کا۔ یہو بر نے انسان اور خدا کے درمیان تعلق میں کسی بھی ضابطہ قوانین مسترد کیا۔ اس مذہبی انارکزم نے اُس پر نئی بصیرتوں کے دروا کیے۔ اُس نے بائبل کو خدا اور لوگوں کے مابین ہمیشہ نئے رہنے والے مکالمے پر مبنی خیال کیا۔

یہو بر کے دوست اور بائبل کے شریک مترجم فرانز روزنزیوگ نے "میں اور تم" پڑھنے کے بعد: "وہ تم" کو اپنے سے پہلے کسی بھی شخص کی نسبت کہیں زیادہ شناخت دیتا ہے، لیکن "یہ" (It) کے معاملے میں غلطی کر گیا۔ "کئی برس بعد یہو بر نے

اس کے جواب میں کہا کہ اگر وہ ایسے ایسے دور میں زندہ ہوتا جب "تم" پھل پھول رہا ہوتا تو "I-Thou" میں "It" کی زیادہ مدح سرائی محسوس ہونا تھی۔ لیکن اُس کے دور میں (جب Thou انحطاط آمادہ تھا) اُسے اس کے برعکس کرنا پڑا۔ یہو بر اور اُس کے قریب ترین دوست کے درمیان یہ دلیل بازی معیاری یہودیت کی جانب اُس کے رجحان کی نشان دہی کرتی ہے۔ روزنزیوگ زیادہ سے زیادہ علمی یہودی بن گیا، جبکہ یہو بر ایک ایسے شخص کے طور پر مستحکم رہا جس نے اپنی یہودیت کو کسی بھی قسم کے ضابطے اور خصوصی قاعدے میں مجسم نہ کیا۔

عربوں کی جانب صیہونی پالیسی کی مخالفت کے علاوہ اس نکتہ نظر نے اُسے اپنے ہی لوگوں سے دور کر دیا۔ تاہم، وہ یہودی-عیسائی ڈائیلاگ میں بدستور یہودیوں کا مرکزی ترجمان رہا۔

یہو بر اپنے فلسفہ مکالمہ اور عہد نامہ قدیم کے ترجمہ کے علاوہ ہاسدیت کی تعبیر نو کی وجہ سے بھی خاص مشہور ہے۔ اس باطنی تحریک نے 18 دسمبر اور 19 دسمبر کے دوران یورپی یہودیوں کو اپنی پلیٹ میں لیا۔ یہو بر نے تقریباً تین تہائی ہاسدیت کو دنیا کی ممتاز ترین صوفیانہ تحریکوں میں سے ایک بنادیا۔ صیہونیت میں بھی اُس کا کردار کچھ کم اہم نہ تھا۔ 1920ء کی دہائی میں وہ اُن صیہونیوں کا راہنما تھا جنہوں نے خالصتاً سیاسی صیہونیت کی مخالفت میں یہودی ثقافتی مدافعت کی حمایت کی۔ اُس نے مطالبہ کیا کہ اسرائیل منصفانہ ذرائع اور راست بازی کے ساتھ ایک برادری تعمیر کرے۔ 1953ء میں اُسے جرمن بگ ٹریڈ کا امن انعام اور 1963ء میں ایرامس انعام ملا۔ یہو بر کے فلسفہ مکالمہ نے متعدد عقائد سے تعلق رکھنے والے مفکرین پر اثر ڈالا۔ مثلاً سوئس کارل یارتھ اور ایمیل برونز جیسے پروفیسر علمائے دین، جرمن نژاد امریکی پال Tillich اور امریکی ریمبولڈ۔



برٹرینڈ رسل

پیدائش: 18 مئی 1872ء عیسوی

وفات: 2 فروری 1970ء عیسوی

ملک: برطانیہ

اہم کام: "Our Knowledge of the External World"

برٹرینڈ رسل

نوبل انعام یافتہ انگلش منطق پسند اور فلسفی برٹرینڈ آرتھر ولیم رسل ریاضیاتی منطق میں اپنے کام اور سماجی و سیاسی مہمات کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ منطقی تجزیے پر اس کے اصرار نے بیسویں صدی کے فلسفہ و فکر پر گہرا اثر ڈالا۔

برٹرینڈ رسل 18 مئی 1872ء کو ورسٹاکاؤنٹ ایمبرلے کے دوسرے بیٹے رسل کے ہاں پیدا ہوا۔ لارڈ اسٹیرلے لارڈ جان رسل کا بیٹا تھا جو دو مرتبہ وزیر اعظم بنا اور فرسٹ ارل رسل قرار پایا۔ برٹرینڈ رسل کی ماں کیہٹھرائن 1874ء میں مر گئی اور اٹھارہ ماہ بعد باپ کا سایہ بھی سر سے اٹھ گیا۔ ایمبرلے گھرانہ بہت جدید خیالات کا مالک تھا۔ رسل کی دادی سیاسی طور پر آزاد ذہن کی مالک اور بڑی سخت گیر تھی۔ اس نے رسل کو گھر پر ہی تعلیم دلوائی جس کے باعث وہ دوسرے بچوں سے کٹ گیا اور داخلی و مابعد الطبیعیاتی افکار میں غلطیاں رہنے لگا۔ 11 برس کی عمر میں وہ مذہب کے بارے میں شکوک کا شکار ہو گیا۔ اس نے یونیورسٹی آف کیمبرج کے Trinity کالج میں تعلیم حاصل کی؛ 1894ء میں گریجویشن کے بعد فرانس، جرمنی اور امریکہ گیا۔ اوائل عمر سے ہی اس میں سماجی شعور کا زبردست احساس جاگزیں ہو گیا تھا۔ اس نے خود کو منطقی اور ریاضیاتی سوالات کے مطالعہ میں منہمک کر لیا اور دنیا بھر کے متعدد اداروں میں لیکچرز دیے۔ اس نے اپنی پہلی کتاب "The Principles of Mathematics" (1902ء) کے ذریعہ امتیاز حاصل کیا جس میں ریاضی کو مجرد فلسفیانہ خیالات کی اقلیم سے باہر نکالنا اور قطعی سائنسی دائرہ کار میں رکھنا چاہا۔

اس کے بعد رسل نے برطانوی فلسفی اور ریاضی دان الفرڈ نارتھ ہیڈ کے ساتھ آٹھ برس تک محنت کر کے "Principia Mathematica" (1910ء تا 1913ء) لکھی۔ اس کتاب نے دکھایا کہ ریاضی کو عمومی منطق کے تصورات کے حوالوں سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ یہ منطقی سوچ کا ایک شاہکار بن گئی۔ رسل اور وائٹ ہیڈ نے ثابت کیا کہ اعداد کو مخصوص قسم کے طبقات (Classes) کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے، اور اس عمل میں علامتی منطق کو فلسفہ کے میدان میں ایک اہم تخصیص کی حیثیت دلا دی۔ اپنے اگلے بڑے کام "دی پراپلر آف فلاسفی" (1912ء) میں رسل نے اپنے عہد کے غالب مکتبہ فلسفہ عینیت کے عقائد کو مسترد کرنے کے لیے سماجیات، نفسیات، طبیعیات اور ریاضی سے خیالات مستعار لیے۔ عینیت پسندوں کا کہنا تھا کہ معروضات اور تجربات عقل / شعور کی پیداوار ہیں۔ حقیقت پسند رسل کو یقین تھا کہ حیات کے ذریعہ ادراک مردہ معروضات ذہن سے آزاد حیثیت میں ایک خلقی حقیقت رکھتے ہیں۔

فلسفہ میں رسل کی حقیقی حصہ داریاں منطق کے شعبے میں ہیں۔ اس نے حقیقت پسندی کو ایک منطقی بنیاد اور ڈھانچا دیا۔ وہ کہتا ہے کہ تجزیہ کیے جانے پر ہر مسئلہ یا تو غیر فلسفیانہ یا پھر منطقی ثابت ہوتا ہے۔ "منطق" سے رسل کی مراد ریاضیاتی

”ڈیویوں، جہازوں اور بجلی گھروں کی طرح مزدور طبقے کو سراہنا بھی مشینی عہد کی آئیڈیالوجی ہے۔“

برٹرینڈ رسل

منطق ہے جو ریاضی کے ایک تجربے کے ذریعہ اپنے اساسی تصورات پر پہنچی اور ریاضی باقاعدہ استدلال کی بہترین صورت ہے۔ تمام ممکنہ دنیاؤں میں فلسفہ اور ریاضی ایک ہی چیز ہوں گے۔

حقیقت پسندی میں رسل کا نمایاں کام لامتناہیت اور تسلسل کے تصورات کا تجربہ ہے۔ حقیقت پسندی خارجی دنیا کی حقیقت پر زور دیتی ہے۔ خارجی دنیا کی حقیقت پر زور دینا زمان و مکان کی معروضی حقیقت پر زور دینا ہے۔

جیسا کہ کانٹ نے کہا، ”زمان و مکان ادراک کی صورتیں نہیں۔“ زمان و مکان کی معروضی حقیقت پر زور دینا اُن کی لامتناہیت اور تسلسل پر زور دینا ہے۔ ایسا کرنے کے لیے حقیقت پسندی کو کانٹ والے تناقضات کی تردید کرنا پڑی کیونکہ کانٹ کے تناقضات زمان و مکان کی لامتناہیت سے انکار کرتے ہیں۔

رسل کہتا ہے کہ فلسفہ اپنے مسائل فطری سائنس میں سے اخذ کرتا ہے، اور اس کا مطمح نظر فطری سائنس کے اصولوں اور تصورات کا تجربہ و تشریح کرنا ہے، کہ منطق فلسفہ کا جوہر ہے۔ اُسے بجا طور پر جدید نو بیوتیت کا ممتاز ترین نمائندہ قرار دیا جاتا ہے۔ فلسفہ کے اساسی مسئلے کا حل پیش کرنے کے لیے رسل کا ٹکڑا نظر معروضی سے موضوعی حقیقت پسندی کی جانب ارتقا پذیر ہوا۔ رسل کے مطابق انسان کا واسطہ حیاتی ڈیٹا سے ہے۔ انسان ایک ”حقیقت“ یا ”حقائق“ کے پیکس کا ادراک کرتا ہے۔ حقائق کو طبعیاتی یا نفسیاتی معنوں میں نہیں لیا جاسکتا۔ تجربی لحاظ سے قابل توثیق چیز کو خالص طبعیات کی اقلیم سے نہیں بلکہ طبعیات اور نفسیات کے متعلقہ شعبے سے منسوب کرنا چاہیے۔ نفسیات ہر ایک تجربی سائنس کا لازمی عنصر ہے۔

نظریہ علم میں رسل ایک لاادری (Agnostic) ہے: مادیت پسندانہ نظریہ علم سے انکار کرتے ہوئے وہ اس کی جگہ فلسفہ تفشکیات کی بات کرتا ہے۔ اُس کی تعریف ”Human Knowledge, Its Scope and Limits“ (1948ء) کو زیادہ پذیرائی نہ مل سکی، کیونکہ تب نظریہ علم غیر فیشن ایبل بن گیا تھا اور دوسری عالمی جنگ کے بعد سے رسل کے نظریات پر کم توجہ دی جانے لگی تھی۔ مگر رسل نے اُس دور کے فلسفہ کی مروج لسانی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہ دکھائی۔ ”My Philosophical Development“ (1959ء) اور چند ایک تبصرے لکھنے کے سوا وہ فلسفہ سے صرف نظر کر کے بین الاقوامی سیاست پر زیادہ سے زیادہ توجہ دینے لگا۔ وہ انٹیلیجنٹ کی نظروں میں کم محترم اور دنیا بھر کے دائیں بازو کے نوجوانوں میں زیادہ مقبول ہوتا گیا۔ 1954ء میں ایک ریڈیو پروگرام میں اُس نے ہائیڈروجن بم ٹیسٹ پر زور دار تنقید کی۔ نیوکلیر اسلحہ ترک کرنے کی مہم چلانے کی وجہ سے اُسے سات روز جیل جھگڑنا پڑی۔ 1960ء کی بقیہ دہائی کے دوران اُس نے ویٹنام میں امریکہ کی پالیسیوں کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ فرانسیسی وجودیت پسند سارتر اور دیگر کی مدد سے اُس نے ویٹنام میں امریکی چیرہ دستیوں کو شہر کرنے کے لیے ”انٹرنیشنل ڈارکرائمر ٹریبونل“ منعقد کیا۔ 60ء کے عشرے کے آخری تین برس میں اُس کی خوبصورت خودنوشت سوانح عمری کی تین جلدیں شائع ہوئیں۔

بیسویں صدی کی فکر پر برٹریڈ رسل کے اثرات وسیع اور متنوع نوعیت کے ہیں۔ اپنی فعال زندگی کے زیادہ تر عرصے میں کسی بھی موقع پر رسل کی 40 سے زائد کتب پرنٹ میں رہیں جن کے موضوعات فلسفہ، سائنس، اخلاقیات، سوشیالوجی، تعلیم، تاریخ، مذہب، سیاست اور تنقید تھے۔ آسٹریائی فلسفی لڈوگ وگلنٹین (جو کہ سبرج میں اُس کا شاگرد رہ چکا تھا) رسل

کے منطقی جوہریت کے نظریہ سے بہت متاثر ہوا۔ علم کی نوعیت اور حدود کی جستجو میں رسل شعبہ علمیات میں فلسفہ، تجربیت کی بحالی کا راہنما بن گیا۔ ”Our Knowledge of the External World“ (1926ء) اور ”Inquiry into Meaning and Truth“ (1928ء) میں اُس نے بلا واسطہ تجربات کی بنیاد پر حقیقی علم کی وضاحت پیش کی۔



آرو بندو گھوش

پیدائش: 15 اگست 1872ء عیسوی
وفات: 5 دسمبر 1950ء عیسوی
ملک: ہندوستان
اہم کام: "The Life of Divine"

آر و بند و گھوش

ہندوستان کے عینیت پسند فلسفی سری آر و بند و گھوش اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کی تحریک آزادی کا ایک غیر معمولی راہنما بھی تھا۔ اُس کی فلسفیانہ تعلیمات ”کامل ویدانت“ کے طور پر مشہور ہوئیں۔

آر و بند و 15 اگست 1872ء کو کلکتہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک ڈاکٹر تھا جس نے انگلینڈ میں تربیت حاصل کی تھی۔ اُس نے اپنے بیٹے کی تربیت ہندوستانی روایت سے بالکل ہٹ کر اور اُسے تعلیم حاصل کرنے انگلینڈ بھیجا۔ آر و بند و نے سینٹ پال ہائی سکول اور پھر کنگز کالج کیمبرج میں پڑھنے کے دوران مغربی نظریات کو بخوبی جان لیا، اور ساتھ ساتھ لاطینی، یونانی، فرانسیسی، جرمن اور اطالوی زبان میں عبور حاصل کیا۔ وہ مغرب میں 14 برس گزارنے کے بعد وطن واپس آیا۔ اُسی زمانے میں وہ اپنے پہلے روحانی تجربے سے گزرا۔

آر و بند و ہندوستان واپس آنے کے بعد متعدد کالجوں میں استاد مقرر ہوا اور ہندوستانی وطن پرستی کو اپنا نصب العین بنالیا۔ اُس نے یوگا بھی شروع کیا اور اس دوران ادویت و ویدانت قسم کے مزید روحانی تجربات سے گزرا۔ 1908ء میں بم مارنے کی ایک سازش میں شریک ہونے کے شبہ میں انگریز حکومت نے اسے جیل میں ڈال دیا۔ قید کے دوران بھی روحانی تجربات کا سلسلہ جاری رہا۔ رہائی کے بعد آر و بند و نے کچھ عرصہ مزید سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیا، لیکن ”اندکری آواز“ نے اُسے پانڈی چیری میں مذہبی زندگی گزارنے پر اکسایا۔ وہ 1910ء تک وہیں رہا اور ایک آشرم قائم کیا۔ یہاں اُسے اپنی زندگی کا تیسرا اہم روحانی تجربہ ہوا: حقیقت مطلق کا دیدار۔ اُس نے لکھنا شروع کر دیا اور اہم فلسفیانہ تحریر ”The Life of Divine“ اسی دور میں سامنے آئی۔

1914ء میں آر و بند و کی ملاقات فرانسیسی عورت میرا چرڈ سے ہوئی تھی۔ وہ 1920ء میں پانڈی چیری واپس آئی اور آشرم کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا، یوں آر و بند و کو عزت نشینی کے لیے کافی وقت مل گیا۔ اُس کو اپنی زندگی کا چوتھا بڑا روحانی تجربہ 24 نومبر 1926ء کو ہوا — درائے ذہن کا نزول: ایسی حالت جس میں تمام دیگر نکتے ہائے نظر کا تجربہ اپنے نکتہ نظر کے طور پر کیا جاسکتا ہے۔ اُس کی بقیہ ساری زندگی اپنے آشرم میں ہی گزری۔

آر و بند و کی سوچ کی تہ میں موجود فلسفیانہ ڈھانچہ ”The Life Divine“ میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ اس کتاب میں یہ دریافت کرنا چاہتا تھا کہ حقیقت کیا ہے اور مادی دنیا میں شعوری ہستیوں کے طور پر ہمارے وجود کی وقعت کیا ہے؟ ایسا کرنے میں عمیق ترین فلسفیانہ سوالات سے نمٹنے کی ضرورت ہے: آخر کائنات وجود میں ہی کیوں آئی؟ یہ اپنے موجودہ اوصاف کی

”کسی صاحب ایمان کی باتیں سنتے ہوئے لگتا ہے کہ جیسے خدا کبھی نہیں ہنسا۔“

آر و بند و

حامل کیوں ہے؛ او اس میں انسان کا مقام کیا ہے۔ آروہندو کے پاس ان میں سے ہر ایک سوال کا جواب موجود ہے۔ وہ درحقیقت یا ہستی کی فطرت کے متعلق اپنے نکتہ نظر کے ساتھ آغاز کرتا ہے۔ اُس نے اُپنشدی روایت کی پیروی میں اس حقیقت کو برہمن کہا — ہر جاسو وجود، مطلق وجود محض، ایک قطعی وحدت، تمام تصوراتی بیانات سے ماوراء: ”خالص وجود، ازلی، لا محدود، ناقابل بیان، زمان کے اثرات سے ماوراء، مکالم کی توسیع سے بالاتر، بے ہیئت، بے کیفیت، بے کیت۔“ ہندوستانی روایت کے ساتھ بندھے ہوئے بہت سے مفکرین اس قسم کا نظریہ قبول کر لیں گے، لیکن آروہندو نے اسے ایک غیر معمولی انداز میں ترقی دی۔ شکر کے ادویت ویدانت کے ساتھ موازنہ کر کے اس نظریے کو واضح کیا جاسکتا ہے۔ برہمن کی حقیقت کو قبول کرتے ہوئے شکر کہتا ہے کہ مادی دنیا اور عام ذات (نفس) کا زما یا ہیں جس کی وجہ اودی (لا علمی ہے) یوں کہہ لیں کہ شکر کے خیال میں صرف ہستی مطلق یعنی برہمن حقیقی ہے، اور ہونا یعنی قابل تغیر اشیا کی مادی دنیا غیر حقیقی ہے۔ دوسری طرف آروہندو ”یہ سب برہمن ہے“ کے اُپنشدی عقیدے کی تفسیر مختلف انداز میں کرتا ہے: اگر یہ سب ہستی برہمن ہے تو پھر مادہ بھی حقیقی ہوا، اور مادہ بھی برہمن ہے۔ کائنات کی ایک درست تفہیم میں نہ صرف روح کی حقیقت پر یقین بلکہ ”کائنات کو بنانے والے مادے کو قبول کرنا“ بھی لازمی ہے۔ روح کے ساتھ ساتھ مادے کے بھی حقیقی ہونے پر یہ اصرار آروہندو کی فکر کی صورت گری کرتا ہے۔ نتیجتاً اُسے کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

پہلا سوال یہ ہے کہ برہمن نے خود کو آشکار کرنے کا ارادہ ہی کیوں کیا۔ مابعد الطبیعیاتی مفکر کے لیے یہاں ایک آپشن ہے کہ وہ کائنات کو واحد کا لازمی مظہر قرار دے یا پھر اسے آزاد ارادے کا نتیجہ سمجھے۔ آروہندو نے پہلی آپشن کو مسترد کیا کیونکہ برہمن آزادی کے وصف سے محروم نہیں ہو سکتا، لیکن واحد، کامل، آزاد اور بے خواہش ہستی نے اپنے آپ کو آشکار کرنے کا سوچا ہی کیوں؟ آروہندو کی جانب سے پیش کردہ جواب روایتی ہندوستانی فکر سے مربوط ہے: تو اگر حرکت کرنے یا ابدی طور پر جامد رہنے کے لیے آزاد ہونا، خود کو صورتوں میں ڈھالنا یا صورت کی توانیت کو اپنے اندر ہی استوار رکھنا حرکت اور تشکیل کے اختیار پر منحصر ہے تو اس کی وجہ سے صرف اور صرف سرور (آنند) ہی ہو سکتا ہے۔

یعنی برہمن اپنی فطرت میں خلقی طور پر موجود امکانات کی لا محدودیت کو آشکار کرنے میں مسرت اٹھاتا ہے۔ کائنات کی ہستی کی وجہ بنانے کے بعد آروہندو کو اس کے غالب ترین وصف یعنی تغیر کی وضاحت کرنا پڑی۔ اگر برہمن مطلق، ابدی، بے تغیر وجود ہے تو دنیاوی تبدیلی کیسے ممکن ہے؟ اُس کا جواب ایک مرتبہ پھر روایتی ہے: برہمن نہ صرف ست اور آند بلکہ چت (شعوری قوت) بھی ہے اور یہ قوت تمام تغیر و تبدیلی میں کارفرما ہے۔

آروہندو کے سماجیاتی خیالات اُس کے فلسفیانہ نکتہ نظر کے ساتھ براہ راست مربوط ہیں۔ اُس کے مطابق دوسری وصف موجود ہیں جن کے ذریعہ غیر معین برہمن خود کو دنیا کے مظاہر میں آشکار کرتا ہے: مادہ (فطرت) اور شعور (آتما)۔ یہ دونوں وصف ایک دوسرے کے ساتھ قرعہ تعلق رکھتے ہیں۔ فطرت کی دو بڑی اقسام ہیں — طبعیاتی اور انسانی۔ آروہندو کے مطابق فرد انسانی معاشرے کی مطلق بنیاد ہے، تمام انسانی رواج اور دستور اُسی پر مرکوز ہیں۔ خاندان، مختلف سماجی

تنظیمیں، اقوام اور دیگر ”مجموعے“ محض فرد کی اعلیٰ تر تسکین کے ذرائع ہیں۔ خاندان میں وہ روحانی اور جسمانی سرستیں اٹھاتا ہے۔ عوامی تنظیموں میں فرد کی اولوالعزمی کے لیے ایک زیادہ وسیع لیکن کم قرعہ میدان موجود ہے۔ قوم میں وہ اور بھی زیادہ دور کے احساسات اور مفادات کی تسکین ڈھونڈتا ہے — اقتدار، سیاست وغیرہ۔

چنانچہ آروہندو کی نظر میں انسان ایک معاشرتی ہستی نہیں بلکہ ایک خود مختار، ایک خود انحصار فرد ہے جس کی زندگی کائنات کا مرکز ہے۔ وہ تاریخ کے مادیت پسندانہ نکتہ نظر سے متفق نہیں تھا۔ سماجی مظاہر (داخلی و خارجی دونوں) کی حقیقی وجہ اُس کی نظر سے اوجھل رہی۔ اُس نے شعور کے میدان میں سماجی تضادات کے حل ڈھونڈنے چاہے۔ آروہندو نے مطلق مقصد، یعنی ”روحانیت یافتہ معاشرے“ کی جانب نوع انسانی کو ترقی کو تین مستقل عوامل کے درمیان تضادات ختم کرنے پر مبنی ارتقا کے طور پر تصور کیا — افراد مختلف اقسام کی برادریاں اور نوع انسان۔ ”ہر ایک عنصر اپنی تسکین چاہتا ہے لیکن ہر ایک دوسروں سے منسلک ہے۔“

آروہندو کے مطابق ایک ”روحانیت یافتہ معاشرہ“ صرف ساری انسانیت کے فریم ورک کے اندر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ یہ مقصد پانے کیلئے تمام اقوام متحد ہو کر ایک واحد عالمی ریاست بنانی چاہیے۔

- بیسویں صدی کے نصف اول کے ہندوستان میں آروہندو کے نظریات مندرجہ ذیل حوالوں سے اہمیت رکھتے ہیں:
- 1- اُس نے ویدانت کو زیادہ دنیاوی بناتے ہوئے اسے قومی جدوجہد آزادی اور زندگی کے ساتھ مربوط کیا۔
 - 2- روحانی میدان میں انسانوں کی برابری کا پرچار کرنے کے ذریعہ ثابت کیا کہ استحصال زدہ اور کچلے ہوئے ہندوستانی بھی دنیا کے تمام انسانوں جتنے ہی اچھے ہیں اور جدوجہد آزادی اُن کا فطری حق ہے۔
 - 3- نام نہاد روایت پسندی پر تنقید کرتے ہوئے اُس نے واقعتاً جاگیر داری اور اُس کی آئینڈیا لوجی کو مسترد کیا۔
 - 4- آروہندو نے زور دیا کہ براہمنیت کے حامل ہندوستانی کو خواندہ ہونا چاہیے۔
 - 5- آروہندو نے تعلیم دی کہ دنیا کے تمام لوگ آزاد اور سیاسی و معاشی لحاظ سے خود مختار اقوام میں متحد ہوں، اور اقوام کی آزادی و خود مختاری سماجی ترقی کے لیے شرط لازم ہے۔



کارل جیاسپرز

پیدائش: 23 فروری 1883 عیسوی
وفات: 26 فروری 1969 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: "فلاستی"

کارل جیسپرز

جرمن فلسفی کارل جیسپرز وجودیت کے بانیوں میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ اُس کے کام نے فلسفہ کے ساتھ ساتھ جدید الہیات اور نفسیات پر بھی اثرات مرتب کیے۔ وہ 23 فروری 1883ء کو اولڈنبرگ میں پیدا ہوا۔ اُس کے نخیالی اور دو حیالی اجداد کسان، تاجر اور پاستور تھے جو نسلوں سے جرمنی میں آباد تھے۔ اُس کا وکیل باپ ڈسٹرکٹ میں ہائی کانسٹیبل تھا اور بعد میں ایک بینک کا ڈائریکٹر بن گیا۔ جیسپرز بچپن میں بہت نازک، شرمیلا اور مرعضانہ تھا۔ بچپن کی متعدد بیماریوں کے نتیجے میں اُسے دم ہو گیا جو ساری زندگی ساتھ رہا۔

جیسپرز 1901ء میں ہیڈلبرگ یونیورسٹی میں داخل ہوا اور اگلے برس میونخ چلا گیا جہاں قانون کی تعلیم جاری رکھی، مگر بددلی کے ساتھ۔ آئندہ چھ برس برلن، گوٹنن اور ہیڈلبرگ کی یونیورسٹیوں میں طب کا مطالعہ کرتے ہوئے گزارے۔ 1908ء میں طب کی پریکٹس کا ریاستی امتحان پاس کرنے کے بعد اُس نے اپنا مقالہ ”ناسطیجیا اینڈ کرائم“ لکھا۔ فروری 1909ء میں وہ باقاعدہ ڈاکٹر بن گیا اور 1910ء میں یہودی عورت سے شادی کر لی۔ اُس نے 1916ء سے ہیڈلبرگ یونیورسٹی میں فلسفہ کی چیئر سنبھالی اور 1937ء تک اس عہدے پر فائز رہا۔ زیادہ تر نازی عہد کے دوران جیسپرز کو پڑھانے سے منع کر دیا گیا۔ 1948ء میں اُس نے ہسپل، سوئٹزرلینڈ میں پروفیسری قبول کر لی۔

اپنی پہلی اہم تصنیف ”جزل سائیکوپتھالوجی“ (1913ء) میں جیسپرز نے سائیکو تھراپی کے سائنسی طریقوں کو گمراہ کن اور بے چگ قرار دے کر تنقید کا نشانہ بنایا اور اپنی کتاب ”Psychology of World Views“ (1919ء) شائع کی جس میں زندگی کی جانب مختلف ممکنہ رویوں کی کیٹلاگنگ (زمرہ بندی) کی گئی۔ اُس کا سب سے بڑا کام ”فلسفہ“ (1932ء) کی تاریخ فلسفہ کے بارے میں اُس کا نکتہ نظر پیش کرتا ہے۔ جیسپرز نے فلسفہ کو فلسفیانہ غور و فکر کے ساتھ شناخت کیا، نہ کہ نتائج کے کس مجموعے سے۔ اُس کا فلسفہ تجربہ کے حاشیوں اور حدود کو کھوجنے اور بیان کرنے کی ایک کوشش ہے۔ ایک اور اہم تصنیف ”Philosophy of Existence“ 1938ء میں سامنے آئی۔ جیسپرز نے جدید سائنس اور جدید معاشی و سیاسی اداروں کی جانب سے انسانی آزادی کو لاحق خطرات کے متعلق بھی کافی کچھ لکھا۔ اُس کی سیاسی تحریروں میں ”The Question of German Guilt“ (1946ء) بھی شامل ہے۔

ابتداء میں بطور ماہر نفسیات کام کرنے کے دوران جیسپرز نے جانا کہ مریض کا علاج محض ایک ”کیس“ کے طور پر نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اُس کو کسی عمومی قانون کے دائرے میں رکھ کر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس مریض کے ساتھ کوئی ذاتی تعلق ضروری نظر آیا۔ اس ذاتی تعلق میں خالصتاً سائنسی اور معروضی طرز عمل مکمل طور پر چھوٹ گیا اور ہم ایک اقلیم

”موجودہ دور میں فلسفے کا مربوط نظام تحفظ سے محروم ہو چکا ہے۔“

جیسپرز

حقیقت سے آگاہ ہوئے جسے قطعی معروضی حوالوں سے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جیسپر ز کہتا ہے: میں تمام چیزوں کی ہستی سے قطعی مختلف ہستی ہوں، کیونکہ میں کہہ سکتا ہوں کہ ”میں ہوں۔“ بلاشبہ میں اپنے وجود کے متعلق جانتا ہوں، لیکن خود کو اپنے شعور کا معروض نہیں بنا سکتا۔ بطور معروض لیا جانے والا ”میں“ محض اُن ذہنی حقائق کا مجموعہ ہے جو میرے شعور کو تشکیل دیتے ہیں۔ ”میں ہوں۔“ میں ”میں“ ان مشتملات سے اوپر بطور موضوع موجود ہوتا ہے۔ جب میں اس موضوع کو بطور معروض لینے کی کوشش کرتا ہوں تو محض ایک خالی نقطہ انا حاصل ہوتا ہے جو انا کی ایک خالی صورت سے زیادہ کچھ نہیں۔ ”میں ہوں“ کہنے پر ”میں“ سے یقیناً یہ انا مراد نہیں ہے۔

ہسرل اور دیگر کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے جیسپر ز ہمارے شعور کو ہمیشہ بطور ارادی لیتا ہے، یعنی با معنی انداز میں کسی چیز کی جانب سمت بند۔ کسی معروض کو جاننا اُسے بطور given ماننا ہے۔ بلکہ ہم اس کے ساتھ دیگر معروضات اور انجام کار معروضی دنیا میں شامل تمام معروضات کو منسلک کر دیتے ہیں۔ لیکن مجموعی دنیا (جس کی مجھے جستجو ہے) اور نہ ہی ذات (جو میں ہوں) معروضی حیثیت میں موجود ہو سکتی ہے۔ باری ہمہ میں دونوں کو کسی نہ کسی صورت میں جانتا ہوں، لیکن وہ صورت حقیقی (given) دنیا سے ماوراء ہے۔

جیسپر ز کہتا ہے کہ ہم مطلق کو صرف علامتی طور پر جانتے ہیں۔ کوئی اور طریقہ ممکن نہیں۔ ہم حقیقت کے معروضی نظارے پر ہی قانع نہیں رہ سکتے کیونکہ کوئی بھی معروضی چیز انجام کار بہ حیثیت مجموعی شعور کا حوالہ رکھتی ہے، اور زندگی و شعور پر اپنے مطالعہ میں ہم ایسے حقائق کا سامنا کرتے ہیں جو معروضی، قطعی معنوں میں خالصتاً سائنسی توضیح کو قبول نہیں کرتے۔ سائنس کی یہ ناکامی بلاشبہ ایک ماورائی تعلیم کی حقیقت کو ثابت نہیں کرتی لیکن ہمیں مکافضہ ذات میں ملنے والے اشارے کی پیروی کا حق ضرور دیتی ہے۔ وجودی مکافضہ تمام معروضی حقائق سے ماورائیت ہے، لیکن یہ ماورائیت ہمیں دنیا سے پرے کسی ماورائی ہستی تک نہیں لے جاتی۔ یہاں ماورائیت کا ایک مخصوص مفہوم ہے: یہ دنیا، معروضات کے شعور میں رہنے کا نام۔ وجودی ذات شعور اور دنیا کے ساتھ مربوط ہے، لہذا یہ اپنی تاریخی صورتحال سے بھی مربوط ہوئی۔ یہ دیگر ہستیوں کے ساتھ تعلق میں خود کو پاتی ہے۔ صورتحال اس کی خود تخلیقی کا موقع فراہم کرتی ہے۔ چنانچہ ذات بے زماں ہستی نہیں، بلکہ زماں میں وجود رکھتی ہے۔

جیسپر ز نے سائیکو پتھا لوجیکل مظاہر میں انفرادی انتشار کا اظہار نہیں بلکہ اپنی انفرادیت کے لیے انسان کی شدید جستجو دیکھی۔ اس انتہائی جستجو کو حقیقی فلسفہ کا دھرا سمجھتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ دنیا کی کوئی بھی منطقی تصویر علم نہیں۔ یہ صرف ”ہستی کے لیے صفر“ (Cipher of Being) ہی ہو سکتا ہے جسے ہمیشہ تفسیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسپر ز کے مطابق فلسفے کا داخلی متن صرف اس ”صفر“ کی گہری ”تفہیم“ کے ذریعہ منکشف ہو سکتا ہے، اور فلسفے کا کام صرف اور صرف دنیا پر غالب غیر منطقی پن کو سمجھنا اور اعلیٰ ترین دانش کے ماخذ کے طور پر اسے جاننا ہی ہے۔

کارل جیسپر ز کی وجودیت کی خوبصورت اُس کے ”Borderline Situation“ نظریہ میں سب سے زیادہ واضح ہیں۔ اُس کے خیال میں وجود کا حقیقی مفہوم انسانوں پر شدید صدمے (بیماری، موت، احساس جرم وغیرہ) کی حالتوں میں

منکشف ہوتا ہے۔ اسی لمحے میں ”صفر کا زردل“ واقع ہوتا ہے۔ انسان اپنی روزمرہ پریشانیوں کے بوجھ اور حقیقت کے متعلق سائنسی نظریات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ وہ ایک عمیق طور پر قریبی ہستی کا سامنا اور ایک ماورائی خدا کا تجربہ کرتا ہے۔ کارل جیسپر ز جرمنی میں اہم ترین وجودیوں میں سے ایک تھا۔ اُس نے انسان کے شعور اور ہستی کے حوالے سے کائنات کا جواز اور توضیح پیش کرنا چاہی اور سارتر، کامیو وغیرہ کا نقیب بنا۔



مارٹن ہیڈگر

پیدائش: 26 ستمبر 1889 عیسوی

وفات: 26 مئی 1976 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "Being and Time"

مارٹن ہیڈگر

جرمن فلسفی مارٹن ہیڈگر بیسویں صدی کی وجودیت کے بنیادی شارحین میں شمار ہوتا ہے۔ وہ ایک اچھوتا مفکر اور نیکینا لوجیکل معاشرے کا نقاد، اپنے عہد کا سرکردہ وجودیت پسند تھا۔ اُس نے یورپی ثقافتی شخصیات کی پوری ایک نسل کو متاثر کیا۔

ہیڈگر 26 ستمبر 1889ء کو شوارز لینڈ میں ایک کیتھولک سیکسن کے ہاں پیدا ہوا اور بچپن میں ہی مذہب کی جانب رجحان ظاہر کیا۔ سکول کی پڑھائی مکمل کرنے کے بعد وہ بطور شاگرد یونیورسٹیوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ فریبرگ یونیورسٹی میں اس نے کیتھولک دینیات اور قرون وسطی کے سبھی فلسفہ کا مطالعہ کیا (یونیورسٹی میں وہ ایڈمنڈ ہسرل کا اسٹنٹ تھا)۔ ہیڈگر نے 1915ء میں فریبرگ میں پڑھانا شروع کیا۔ 1923ء سے 1928ء تک مار برگ یونیورسٹی میں پڑھاتا رہا۔ 1933ء اور 1934ء میں نظر اور نازی پارٹی کی عوامی حمایت کے باعث ہیڈگر کی پیشہ ورانہ سرگرمیاں محدود ہو گئیں۔

ہیڈگر ہسرل کے علاوہ قبل از ستر اٹھ فلسفیوں، ڈیٹش فلسفی کیر کیگ رڈ اور جرمن فلسفی فریڈرک نیٹش کے بہت گہرا اثر تھا۔ ہسرل کی مظہریات اور بالخصوص انسان کے مطالعہ میں نفسیات کی مداخلتوں کے خلاف اُس کی جدوجہد نے نوجوان ہیڈگر کے ڈاکٹریٹ مقالے کا پس منظر تیار کیا (1914ء)۔ لہذا بعد میں ہیڈگر نے تشویش، فکر، فراموش، گاری، تجسس، ذہنی دباؤ، چاہت کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ نفسیات کے معنوں میں نہیں تھا؛ اور اُس نے انسان، عوامیت اور دیگر عزائم کے بارے میں جو کچھ کہا وہ سوشیا لوجی، بشریات یا سیاسی سائنس سے متعلقہ نہیں تھا۔ وہ محض ہستی کے اطوار منکشف کرنا چاہتا تھا۔

فریبرگ یونیورسٹی میں ہسرل کے ایک کولیگ کی حیثیت میں ہیڈگر سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ تحریک مظہریت کو ہی آگے بڑھائے گا۔ تاہم، ایک مذہبی رجحان رکھنے والے نوجوان کے طور پر اُس نے اپنی الگ راہ اپنائی اور 1927ء میں "Being and Time" شائع کر کے جرمن دنیا کے فلسفہ کو حیران کر دیا۔ اس کتاب کو اساسی اہمیت کا حامل قرار دے دیا گیا؛ حالانکہ اسے پڑھنا تقریباً ناممکن ہے۔ اسے لاطینی ممالک میں بھی مقبولیت حاصل ہوئی، جہاں مظہریت کی تحریک پہنچ چکی تھی۔ فرانس میں شاں پال سارتر اور دیگر وجودیوں نے اس کا اثر قبول کیا اور ہیڈگر کی جانب سے احتجاج کے باوجود اُسے اسے کتاب کی بنیاد پر سرکردہ طرد وجودی قرار دیا گیا۔ تاہم، انگلش بولنے والی دنیا میں کئی عشروں تک اسے کوئی اہمیت نہ دی گئی۔

"Being and Time" میں ہیڈگر کا واضح گامقصد یہ آشکار کرنا ہے کہ انسان ہونے کا کیا مطلب ہے، یا

”انسان یوں ظاہر کرتا ہے جیسے وہ زبان کی تشکیل کر رہا ہو، جبکہ ہوتا اس کے برعکس ہے۔“

ہیڈگر

اپنے کام کی ان وجودی تشریحات کو مسترد کیا۔ اُس کی فکر میٹیل نو کو اور ژاکس دریدا (Jacques Derrida) کے نظریات میں دوبارہ جلوہ گر ہوئی۔ 1960ء کی دہائی کے بعد اُس کے اثرات براعظمِ یورپ سے باہر پھیلے اور دنیا بھر میں انگریزی بولنے والے ممالک تک پہنچے۔

انسان کیسے بنا جائے؟ یہ سوال ایک زیادہ بنیادی سوال تک لے جاتا ہے: یہ سوال کرنے کا کیا مطلب ہے؟ ”ہستی کا کیا مطلب ہے؟“ روزمرہ زندگی کی تہہ میں یہ سوالات موجود ہیں، لہذا یہ فطری سائنس کے تجربی سوالات کی تہ میں بھی موجود ہیں۔ انہیں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ روزمرہ زندگی ان سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ہیڈرگامیٹن ہر انسان کو زیادہ سے زیادہ احساسِ شراکت کے ساتھ یہ سوال کرنے پر مائل کرنا ہے۔ نوعِ انسانی کے موجودہ بحران میں یہ امر ثانوی اہمیت کا حامل ہے کہ کوئی شخص کسی قطعی جواب تک پہنچ پاتا ہے یا نہیں۔

ہیڈرگ کے خیال میں یہ بحران اُس عمیق تنزل کا نتیجہ ہے جس سے مغربی فکر ایک طرف ٹیکنیکل ترقی کے باعث گزر رہی ہے۔ یہ ترقی بیگانگی پر منتج ہوئی اور ”ہستی کا ایک نہایت غیر مستبر انداز“ پیدا کیا۔ گراؤٹ یا غیر معتبر پن کا تعلق انسانی ہستی کے ناقابلِ فرار انداز سے ہے۔ یعنی یہ ایک وجودی، ایک اساسی قوائیت (Potentiality) ہے۔ لیکن ادوار اور افراد مختلف درجوں میں اس کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ تاہم، ہیڈرگ کی موخر تحریروں میں یہ کزنٹیکہ نظر کچھ دھیماپڑ گیا۔

ہیڈرگ نے ہرسل کی تعلیمات میں سیکھا کہ سائنسی کی بجائے مظہر باقی طریقہ کار انسان کے انداز ہائے ہستی سے پردہ اٹھاتا ہے۔ چنانچہ اس طریقہ کار پر عمل کرتے ہوئے وہ موضوع۔ معروض تعلق کی دوگرتگی کے ساتھ کھرایا۔ روایتی طور پر اس تعلق کا مطلب ہے کہ انسان جاننے والے کی حیثیت میں اپنے مخالف ماحول کے اندر ”کچھ“ ہے۔ تاہم، اس تعلق سے ماورا ہونا لازمی ہے۔ دوسری طرف، عمیق ترین جان کاری (Phainesthai) (لفظی مطلب خود کو کھانا یا روشنی میں لانا) کا معاملہ ہے۔ Phenomenology (مظہریت) کا لفظ اسی یونانی لفظ سے ماخوذ ہے۔ روشنی میں کچھ موجود ”ہے۔“ چنانچہ موضوع اور معروض کے درمیان فرق براہِ راست نہیں بلکہ صرف تخیل کا ری کے ذریعہ ہی آتا ہے، جیسا کہ سائنسوں میں۔

ہیڈرگ کہتا ہے کہ انسان اپنی موت تک اسی دنیا میں رہنے پر مجبور ہے۔ چیزوں کے درمیان پھینکے ہوئے کی حالت میں وہ تنزلی کا شکار ہوا اور اب چیزوں میں ہی جذب ہونے کو ہے۔ کبھی کبھی وہ عارضی طور پر بالکل ہی جذب ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک تشویش یا خدشہ معتبر ہستی کو متکشف کرنے کے لیے سرگرم عمل رہتا ہے۔ یہ انسان کی آزادی انتخاب اور اپنا مالک خود بننے کی خواہش کو آشکار کرتا ہے۔ تشویش اور خوف وغیرہ انسانی شخصیت کی اولین صورتیں ہیں۔ یہ صورتیں انسان کی موضوعی ہستی تشکیل دیتی ہیں جسے ہیڈرگ ”دنیا میں وجود“ کہتا ہے۔ اسی لیے اولین (Priori) صورتوں کا نظریہ ہستی کا نظریہ بن گیا۔ ہستی کا مطلب سمجھنے کی خاطر انسان کے لیے لازمی ہے کہ وہ تمام عملی مقاصد ترک کرے اور اپنے فانی پن سے آگاہ ہو۔ ہیڈرگ کے مطابق، متواتر موت کے ردِ برد ہونے کا احساس ہی انسان کو زندگی کے ہر ایک لمحے کی اہمیت کا ادراک کرنے اور ”سماجی وجود کے بتوں“ سے چھٹکارا پانے کے قابل بناتا ہے۔ ہیڈرگ کے فلسفہ نے کیر کیہ گارڈ کے غیر منطقی رجحانات، فلسفہ حیات اور ہرسل کی مظہریت کو ملا دیا۔ سائنس سے دشمنی اور عمیق یاسیت ہیڈرگ کی وجودیت کا خاصا ہیں۔

انسانی محدودیت، موت، لاشعزیت اور معتبریت جیسے موضوعات پر ہیڈرگ کی اچھوتی آرا کے باعث بہت سے تجزیہ نگاروں نے اُسے وجودیت کے ساتھ منسلک کیا، اور اُس کے کام نے ژاں پال سارتر کو کافی متاثر بھی کیا۔ تاہم، ہیڈرگ نے



لڈ وگ جوزف وٹگنشتین

پیدائش:	26 اپریل 1889 عیسوی
وفات:	29 اپریل 1951 عیسوی
ملک:	آسٹریا
اہم کام:	”فلسفیانہ تحقیقات“

لڈ وگ جوزف وٹکنسٹن

آسٹریائی فلسفی اور منطقی لڈ وگ جوزف جوہان وٹکنسٹن تجزیاتی فلسفہ کے بانیوں میں سے ایک تھا۔ وہ 26 اپریل 1889ء کو ویانا میں پیدا ہوا اور ایک امیر وراثتہ خاندان میں پرورش پائی۔ لہذا اور برلن میں سکول کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ مانچسٹر یونیورسٹی میں انجینئرنگ پڑھنے انگلینڈ چلا گیا۔ خالص ریاضی میں اپنی دلچسپی کے باعث وہ ٹرینی کالج، کیمبرج یونیورسٹی میں برٹریڈ رسل کے پاس پڑھنے گیا۔ وہاں اُس کی توجہ فلسفہ کی جانب مبذول ہوئی۔ 1918ء میں وٹکنسٹن نے اپنی کتاب "Tractus Logico-philosophicus" مکمل کر لی تھی۔ اُس کا خیال تھا کہ اُس نے "ٹریکٹس" میں فلسفیانہ مسائل کا "حتمی حل" پیش کر دیا ہے۔ بعد میں وہ فلسفہ سے کچھ قطع تعلقی اختیار کر کے کئی برس تک ایک آسٹریائی گاؤں کے ایلی میٹری سکول میں پڑھاتا رہا۔ 1929ء میں فلسفہ میں اپنا کام جاری رکھنے کے لیے وہ واپس کیمبرج آیا اور ٹرینی کالج کی فیکلٹی میں نامزد ہوا۔ وہ جلد ہی اپنی "ٹریکٹس" میں پیش کردہ مخصوص حاصلات کو مسترد کرنے لگا اور "فلسفیانہ تحقیقات" (Philosophical Investigations) میں پیش کردہ خیالات کی جانب مائل ہوا۔ وٹکنسٹن کی فلسفیانہ زندگی کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلے دور کی نمائندگی "ٹریکٹس" اور دوسرے کی "فلسفیانہ تحقیقات" کرتی ہیں۔ تاہم، اُس نے زندگی میں فلسفے کو زیادہ تر ایک لسانی اور تصوراتی تجزیے کے طور پر ہی دیکھا۔ "ٹریکٹس" میں اس نے کہا کہ فلسفے کا مقصد افکار کی منطقی تصریح ہے۔ تاہم، "فلسفیانہ تحقیقات" میں وہ کہتا ہے کہ "فلسفہ زبان کے ذریعہ ہماری ذہانت کی مصوری کے خلاف لڑائی ہے۔"

”صرف لطیفوں پر مشتمل ایک فلسفیانہ کتاب بھی لکھی جاسکتی ہے۔“
وٹکنسٹن

”ٹریکٹس“ میں وٹکنسٹن نے کہا کہ زبان پیچیدہ قضیوں (Propositions) پر مشتمل ہے جنہیں کم پیچیدہ قضیوں میں تحلیل کرتے کرتے آپ سادہ اور بنیادی قضیوں تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ دنیا پیچیدہ حقائق پر مشتمل ہے جنہیں کم پیچیدہ حقائق میں تحلیل کرتے کرتے ہم سادہ یا ایٹمی حقائق تک پہنچتے ہیں۔ دنیا ان حقائق کا مجموعہ ہے۔ وٹکنسٹن کے ”تصویری نظریہ تفہیم“ (Picture theory of meaning) کے مطابق ایٹمی حقائق یا ”صورات حالات“ کی تصویر کشی کرنا بنیادی قضیوں کی فطرت ہے۔ اُس نے دعویٰ کیا کہ زبان فطرت کے بنیادی قضیوں کی متقاضی ہے، اور اس کا نظریہ معانی تقاضا کرتا ہے کہ بنیادی قضیے ایٹمی حقائق کی تصویر کشی کریں۔ اس تحلیل کے نتیجے میں صرف حقائق کی تصویر کشی کرنے والے قضیے — سائنس کے قضیے — ہی نہیں لحاظ سے بامعنی قرار پاتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی بیانات بامعنی دعوے نہیں۔ ویانا سرکل کے ساتھ منسلک منطقی ثبوتیت پسند اس نتیجے سے عمیق طور پر متاثر ہوئے۔

تاہم، وٹکنسٹن کو یقین ہو گیا کہ ٹریکٹس میں پیش کردہ زبان کا تنگ مکتبہ نظر غلطی پر مبنی تھا۔ ”فلسفیانہ تحقیقات“ میں اُس

نے کہا کہ اگر آپ زبان استعمال ہونے کے انداز پر غور کریں تو لسانی استعمالات کا تنوع عیاں ہو جاتا ہے۔ الفاظ اوزاروں جیسے ہیں، اور محض اوزاروں کی طرح ہی مختلف کام انجام دیتے ہیں، چنانچہ لسانی اظہار متعدد وظائف پورے کرتے ہیں۔ اگرچہ کچھ قضیے حقائق کی تصویر کشی کے لیے استعمال ہوتے ہیں، لیکن کچھ دیگر کا مقصد حکم دینا، سوال کرنا، دعا مانگنا، عبادت کرنا، بلوں کرنا اور شکر یہ ادا کرنا وغیرہ ہے۔ زبان کی چلک داری اور تنوع کے اس نظریے نے وگلنشتین کے تصور لسانی کھیل میں اظہار پایا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ لوگ مختلف کھیلیں کھیلتے ہیں۔ مثلاً سائنس دان کا کھیل ماہر الہیات کے لسانی کھیل سے مختلف ہے۔ نیز کسی قضیے کا مفہوم اُس کے سیاق و سباق میں سمجھنا لازمی ہے۔ یعنی متعلقہ کھیل کے قواعد کے مطابق۔

فلسفیانہ الجھنوں کے حل کی کئی زیر استعمال زبان کے تجزیاتی عمل میں مضمر ہے۔ وگلنشتین کے فلسفیانہ نقطہ نظر کا ایک غیر معمولی وصف یہ دکھانا ہے کہ تصورات ایکشنز اور ری ایکشنز، اور انسانی زندگی میں تصورات کے اظہار کے ساتھ کس طرح مربوط ہیں۔ ”ہم جو کچھ مہیا کر رہے ہیں وہ واقعی نوع انسانی کی فطری تاریخ پر آرا ہیں۔“ انسان الفاظ کے مفہوم کے متعلق محسوس ہونے والی پریشانی کو دور کرنے کے لیے یہ سوال کر سکتا ہے: ”ہم کس موقع پر، کس مقصد کے تحت فلاں الفاظ کہتے ہیں؟ ان الفاظ کے ساتھ کوان سے افعال منسلک ہیں؟ (مثلاً سلام کرنا) وہ کس صورت میں اور کس کام کے لیے استعمال ہوتے ہیں؟“ وگلنشتین کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ تصورات کی کارکردگی اور اہمیت کسی غیر مرئی اقلیم ذہن کی وجہ سے نہیں بلکہ انسان کی صورت ہائے حیات کی وجہ سے ہے۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ وگلنشتین کا رویہ اپنی فلسفیانہ تخلیق کی جانب کیسا تھا۔ اُس نے ”فلسفیانہ تحقیقات“ کو غیر کامل قرار دیا؛ وہ اُسے کامل صورت دینے کی بھرپور کوشش کرتا رہا مگر مایوس ہوا۔ وہ اپنے کام کے مقدر کے متعلق ناامید تھا۔ اُس نے اپنی سوچ کو اپنے دور کی سائنسی دریافتیاتی روح سے بگائے خیال کیا۔ وہ اپنی تحریروں کو کسی مختلف ثقافت سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے ساتھ متعلق سمجھتا تھا۔

اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ وگلنشتین نے فلسفے کو زیادہ خود آگاہ بنایا اور اس کی فطرت کا ایک نیا تصور متعارف کروایا۔ اُس کے خیال میں ایک فلسفیانہ مسئلہ کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا حل لازماً ڈھونڈا جائے؛ کوئی تصور ثابت نہیں ہوتا، اور نہ ہی کوئی مفروضہ پرکھا جاتا ہے۔ بلکہ مسئلہ ایک کنفیوژن ہے، اپنی ہی سوچوں کا الجھا ہوا جال۔ اُس نے لکھا: ”فلسفہ اس قدر پیچیدہ کیوں ہے؟ اسے بالکل سادہ ہونا چاہیے۔ فلسفہ تو ہماری سوچ کی اُن گہروں کو کھولتا ہے جو ہم انجانے میں لگاتے ہیں۔ یہ کام کرنے کی خاطر فلسفہ ان گہروں جتنے پیچیدہ عوامل ہی انجام دیتا ہے۔ اگرچہ فلسفے کا ماحصل سادہ، لیکن اس کی راہ عمل سادہ نہیں ہو سکتی۔ فلسفے کا جھلک پن اس کے نفس مضمون کی پیچیدگی نہیں، بلکہ ہماری گرہ دار تفہیم ہے۔“ درست قسم کی فلسفیانہ سوچ کا نتیجہ سچائی نہیں بلکہ ایک الجھن کا سلجھاؤ ہے۔ وگلنشتین اپنے تمام مطالعات میں ایک ایسے لفظ کا متلاشی تھا جو ہماری گرہ دار تفہیم کو سلجھا دے۔

لڈوگ وگلنشتین بیسویں صدی کے موثر ترین فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ کچھ نقادوں نے تو اُسے ایمانوئیل کانت کے بعد سب سے اہم فلسفی بھی قرار دیا۔ منطقی حیثیت پر بندوں نے ”ٹریکٹس“ میں پیش کردہ نظریات کو اپنایا۔ منطق کے متعلق اس کے کچھ نظریات نے جدید منطق کی ترقی پر اثر ڈالا۔



میرزا اسد خان

پیدائش: 17 نومبر 1865 عیسوی

وفات: 7 مارچ 1975 عیسوی

ملک: روس

اہم کام: "Problems of Destoyevsky's Poetics"

میخائل باختن

روسی ادبی نظریہ ساز اور زبان کا فلسفی میخائل میخائیلوویچ باختن ثقافتی تاریخ، لسانیات، ادبی تھیوری اور جمالیات کے متعلق مغربی سوچ پر بہت گہرائی میں اثر انداز ہوا۔ وہ صحیح معنوں میں مارکسی نہیں تھا، لیکن 1920ء کی دہائی کے سوویت یونین میں ایک نظریہ ساز مصنف ہونے کے ناتے مارکسی نظریات سے بخوبی آگاہ تھا، اور روسی فارمل ازم نامی مکتبہ فکر سے بھی منسلک رہا جو 40ء اور 50ء کی دہائیوں میں نئی تنقید نامی امر کی تحریک کا قیام بنا۔

باختن Orel، روس میں 17 نومبر 1895ء کو پیدا ہوا۔ اُس نے پیٹرو گراڈ یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور 1918ء میں شہر سے چلے جانے تک وہیں رہا۔ 1918ء سے 1924ء تک باختن کی تحریریں اخلاقیات اور جمالیات دونوں کے بارے میں تھیں۔ اُس نے روسی فارملسٹ (Formalist) نقادوں سے اختلاف کیا جو یقین رکھتے تھے کہ کوئی ادبی تحریر مصنوعی یعنی تکنیکی کا مجموعہ ہوتی ہے۔ جبکہ باختن نے ادبی تحریر کے معنویاتی (Semantic) پہلوؤں پر زور دیا اور کہا کہ اصل اہمیت کسی چیز کو پیش کرنے کے انداز میں نہیں بلکہ اُس کے ”مفہوم میں تھی۔ وہ سماجی اور تاریخی سیاق و سباق میں اس مفہوم کو اجاگر کرتا ہے۔

1924ء میں باختن واپس لینن گراڈ (پیٹرو گراڈ، موجودہ سینٹ پیٹرسبرگ) چلا گیا اور وہاں مختلف موضوعات پر لکھنا جاری رکھا۔ 1927ء میں اُس نے "Freudianism: A Critical Sketch" شائع کی جس میں سگنڈ فرائیڈ پر تنقید کی کہ اُس نے پیچیدہ مسائل کو حد سے زیادہ سادہ فارمولے بنا کر پیش کیا تھا۔ باختن کی "Formal Method" (1978ء) میں بھی روسی ادبی روایت پسندوں (Formalists) پر حملہ جاری رہا اور اُس نے انہیں تاریخ سے نابلد قرار دیا۔ باختن نے ناول کی تھیوری اور تاریخ پر متعدد کتب لکھیں۔ 1963ء سے پہلے ان میں سے کوئی بھی شائع نہ ہو سکی۔ "Problems of Dostoyevsky's Poetics" (1973ء) کا دوسرا ایڈیشن شائع ہونے پر ہی اُسے شناخت ملی۔

مارکسی نظریہ سازوں کی طرح باختن بھی تاریخی و سماجی دنیا میں دلچسپی رکھتا تھا۔ اس حوالے سے دلچسپی کہ انسان کس طرح سوچتے اور عمل کرتے ہیں۔ اُس نے آئیڈیالوجیز بیان کرنے کے ذریعہ کے طور پر زبان کی اہمیت کو بھی شناخت کیا۔ باختن کی نظر میں زبان بھی ہمیشہ مادی ہے۔ Saussure اور زبان کے ساختیاتی نقطہ ہائے نظر کی مخالفت کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ زبان کے استعمال کا تجربہ کرنا لازمی ہے۔

باختن کے نظریات کا محور تصور ”ڈائلاگ“ اور یہ نکتہ نظر ہے کہ زبان --- تحریر یا تقریر میں --- ہمیشہ ڈائلاگ یا

”مکالمے میں نہ کوئی حرف آغاز ہوتا ہے اور نہ کوئی حرف آخر۔“

باختن

مکالمہ ہوتی ہے۔ ڈائیلاگ کا یہ تصور مارکسی نظریہ جدلیات سے مختلف ہے۔ البتہ یہ بھی ڈائیلاگ کی سماجی نوعیت اور اُس کی خلقی جدلیات پر زور دیتا ہے۔ ڈائیلاگ تین عناصر پر مشتمل ہے: مقرر، سامع اور اُن دونوں کا باہمی تعلق۔ چنانچہ زبان (اور اُس کے ذریعہ بیان کردہ خیالات، سچائی کی صورتیں وغیرہ) ہمیشہ کم از کم دو لوگوں کے درمیان ربط کی پیداوار ہے۔

"The Dialogic Imagination" میں شامل بافتن کا مضمون "Discourse in Novel" خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ اس کا آغاز ایک مسئلہ پیش کرنے کے ساتھ کرتا ہے: اگر مغربی ثقافت میں شاعری زیادہ مراعات یافتہ انداز ہے تو پھر آپ ناولوں میں زبان کی کارکردگی کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں۔ فکشن اور نثر میں زبان کا انداز اور انداز عمل شاعری سے قطعی مختلف ہے؛ ان طرز ہائے سخن میں مفہوم تخلیق کرنے کا تصور شاعری سے مختلف ہے۔ اس سوال کا ایک جواب یہ ہے کہ آپ ناولوں کے بارے میں بات ہی نہیں کر سکتے، یا نہیں کرنی چاہیے۔ فرانسیسی نسوانیت پسندوں کی نظر میں ناول حقیقت نگاری کا ایک حصہ ہیں۔ اس تناظر میں اظہارِ ذاتی زبان کی کوئی بھی صورت زبان کو مستحکم اور متعین بنانے کی کوشش کا حصہ ہے، اور یہ بری بات ہے۔ ایک اور تناظر میں ناول اور شاعری کی کارکردگی کا کوئی موازنہ موجود نہیں۔ شاعری آرٹ کی ایک صورت اور خوبصورتی کا نام ہے؛ دوسری طرف فکشن ایک قسم کا فنِ خطابت، ایک ادبی انداز ہے جس کا مقصد کوئی چیز پیش کرنا ہے نہ کوئی جمالیاتی اثر ڈالنا۔ یہ تعریفیں کافی حد تک تاریخی رجحانات پر مبنی ہیں: ناول تلقین کی نثری روایات سے ماخوذ ہے۔ شاعری بھی ناصحانہ فریضے سے محروم نہیں، لیکن بالعموم شاعروں کو جمالیاتی فریضے (سمرت) اور ناول کو ناصحانہ فریضے (ہدایت) کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔

بافتن شاعری اور نثری فکشن کے درمیان اس تقسیم اور اُن کے سماجی وظائف کے ساتھ آغاز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فنِ تقریر (لوگوں کو مائل یا قائل کرنے کے لیے زبان کا ماہرانہ استعمال) (Rhetoric) مغربی ثقافت میں ہمیشہ شاعری کے ماتحت رہا ہے کیونکہ فنِ تقریر کا ایک سماجی مقصد ہے: یہ کچھ کرتا ہے۔ شاعری نے تقریباً ہمیشہ ہی ایک جمالیاتی سطح پر وظائف انجام دیے۔ شاعری دیوار پہ آویزاں پینٹنگ جیسی ہے؛ جبکہ نثر باورچی خانے کی کسی مشین جیسی۔ بافتن کی نظر میں فکشن کوئی وظیفہ انجام دینے کی وجہ سے مثبت اوصاف کا حامل ہے۔ اول، یہ زبان کے استعمال کی سماجی اور تاریخی اعتبار سے مخصوص صورت ہے۔ کسی بھی تاریخی لمحے میں شاعری کی نسبت ناول فنِ تقریر کی دیگر موجود صورتوں — مثلاً صحافت، اخلاقیات، مذہب، سیاست اور معاشیات — کے ساتھ زیادہ کچھ مشترک رکھتا ہے۔ درحقیقت ناول مخصوص آرٹسٹک یا جمالیاتی نظریات سے زیادہ فنِ تقریر کی سماجی/تاریخی صورتوں کی جانب زیادہ میلان کا حامل ہے۔ جبکہ شاعری بنیادی طور پر جمالیاتی اور ثانوی چیزوں کو اجاگر کرتی ہے۔

بافتن کہتا ہے کہ زبان کا استعمال ہونے پر ہمیشہ وہ قوتیں نافذ العمل ہوتی ہیں: ایک مرکز مائل اور دوسری مرکز گریز۔ اول الذکر قوت چیزوں کو ایک مرکزی نقطے کی جانب لاتی ہے؛ اور موخر الذکر چیزوں کو مرکز سے پرے اور باہر کی طرف دھکیلتی ہے۔ دونوں ایک زبان مرکز مائل ہے اور تمام عناصر کو ایک واحد اندازِ سخن کی جانب لاتی ہے۔ دوسری طرف ڈائیلاگ مرکز گریز ہے اور چیزوں کو دوسروں کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔ ڈائیلاگ کے نظریہ پر مزید روشنی ڈالنے ہوئے

بافتن نے کہا کہ تمام الفاظ یا جملوں کا مقصد ایک جواب، ایک رد عمل دینا ہے۔ روزمرہ میں الفاظ کو سامع کے اپنے تخیلاتی نظام کے مطابق سمجھا جاتا ہے؛ چنانچہ کسی جملے کی تفہیم سامع کے رد عمل سے علیحدہ نہیں کی جاسکتی۔ سامع "تخیلاتی آفت" اُن مختلف سماجی زبانوں پر مشتمل ہے جنہیں وہ استعمال کرتا ہے۔ ڈائیلاگ ازم مقرر کی مختلف زبانوں اور سامع کی زبانوں کے درمیان ایک تال میل (Interaction) کی جانب میلان ہے۔

میلول کا ناول "موبی ڈک" بافتن کے نظریات کی ایک عمدہ مثال ہے۔ میلول نے زبانوں کی بہت سی اقسام استعمال کیں: وہیل کا شکار کرنے والی صنعت کی زبان، کیلون ازم کی زبان، گھریلو جذباتی زبان، شیکسپیر کے ڈرامہ کی زبان، افلاطونی فلسفہ اور جمہوریت وغیرہ کی زبان۔ وہ اپنے قارئین میں اضافہ کرنا چاہتا تھا۔



ویلم رایش

پیدائش:	24 مارچ 1897 عیسوی
وفات:	3 نومبر 1957 عیسوی
ملک:	یوکرین
اہم کام:	"Mass Psychology of Fascism"

ولہم رانچ

ویان a سے تعلق رکھنے والے مشہور ماہر نفسیات اور فلسفی ولہم رانچ نے تحلیل نفسی کا ایک نظام وضع کیا جو ایک مجموعی کرداری ڈھانچے پر مبنی تھا۔ انفرادی اعصابی (نیورولوجک) علامات پر۔ تحلیل نفس پر اس کا ابتدائی کام تھی۔ سیاسی تحریک اور ”اورگنونی“ نامی نام نہاد سائنسی نظام میں مشغولیت کے باعث دب گیا۔

رانچ 24 مارچ 1897ء کو آسٹریا میں پیدا ہوا۔ اُس نے برلن سائیکو ایٹھلک انسٹی ٹیوٹ میں تربیت حاصل کی اور 1924ء میں ویانا سائیکو ایٹھلک انسٹی ٹیوٹ کی فیکلٹی میں شامل ہو گیا۔ 1914ء اور 1918ء کے درمیانی برسوں میں اُس نے پہلی عالمی جنگ میں خدمات انجام دیں اور لیفٹیننٹ کے عہدے تک پہنچا۔ فوج کی ایک کافی بڑی انفنٹری جمع کروا دی۔ پہلے وہ ویانا سکول آف لائیں داخل ہوا لیکن جلد ہی خود کو اس کے لیے غیر موزوں محسوس کرتے ہوئے میڈیکل سکول میں چلا گیا۔ مالی مشکلات نے اُس کا کالج میں ٹھہرنا مشکل بنا دیا لیکن دیگر میڈیکل طلباء کو ٹیوشن پڑھا کر کام چلایا۔ وہ دو سال تک بہت خراب خوراک پر گزارا کرتا رہا۔ اس سب کے باوجود امتحانات میں کامیاب ہوا اور فزکس، کیمسٹری و بیالوجی میں امتیازی نمبر حاصل کیے۔

1919ء میں رانچ نے جنسیات (Sexology) کے موضوع پر ایک سیمینار کا اہتمام کیا اور اُس کی صدارت بھی کی۔ سگمنڈ فرائیڈ کو رانچ کے کام کا علم اور اُسے ملاقات کی دعوت بھیجی۔ فرائیڈ ذہنی مسائل کی کارآمد حل تجویز کرنے والے اولین ماہرین میں سے ایک تھا۔ وہ والدین اور بچوں کے درمیان جنسی مسائل پر بھی کام کرتا تھا۔ رانچ نے اُسے پسند کیا اور جلد ہی اُس کا بیروں کا رہن گیا۔ فرائیڈ نے اُسے اپنی ویانائی سائیکو ایٹھلک سوسائٹی میں شامل کر لیا جس میں وہ نفسیاتی مسائل والے مریضوں کا معائنہ کرتا تھا۔ معائنوں کے دوران ہی رانچ کی ملاقات 18 سالہ مریضہ آئی سے ہوئی اور اُس سے ملاقاتیں کرنے لگا۔ جب رانچ نے ویانا میڈیکل سکول سے ڈاکٹریٹ کے ساتھ گریجوایشن کی تو دونوں ایک پارٹنر میں اکٹھے رہنے لگے۔ 1922ء میں فرائیڈ نے رانچ کو اپنے تحلیلی نفسیاتی کلینک میں اسٹنٹ بننے کو کہا۔ کچھ عرصہ بعد رانچ اور آئی کی پہلی بیٹی پیدا ہوا۔ 1926ء میں اُس کا بھائی تپ دق کے باعث مر گیا۔

رانچ آسٹریائی سوشلسٹ پارٹی کا رکن رہ چکا تھا لیکن 1930ء میں برلن منتقل ہو جانے پر کمیونسٹوں میں شامل ہو گیا۔ تاہم، برتھ کنٹرول اور جنسی تعلیم جیسے معاملات پر اُس کے خیالات و نظریات رانچ مارکیوں کے ساتھ ٹکراؤ کا باعث بنے رہے اور 1933ء میں اُسے کمیونسٹ پارٹی سے نکال دیا گیا۔ دوسری طرف اُس کی تھیوریز فرائیڈ پسندوں کو بھی ناگوار لگتے لگیں اور اُسے 1934ء میں انٹرنیشنل سائیکولوجیکل ایسی ایشن کی رکنیت سے بھی محروم ہونا پڑا۔ فرائیڈ اور اُس کی سائنسی

”انسانوں میں محبت کے لیے فطری استعداد کو آزاد کرنا سے ہی ان کی تباہ کاری کو روکا جاسکتا ہے۔“

رانچ

تحقیقات سے اتفاق نہیں کرتا تھا۔ 1933ء میں شائع ہونے والی کتاب "ماس سائیکالوجی آف فاشزم" میں رائے رائے فاشسٹوں کو جنسی طور پر استحصال زدہ نیورونک قرار دیا۔ نازیوں نے اقتدار میں آنے کے بعد اس پر پابندی لگا دی۔ رائے نے محسوس کر لیا کہ وہ شدید خطرے سے دوچار ہے، اور فوراً جرمنی سے چلا گیا۔ اُس نے کوئی دو برس ناروے میں گزارے اور پھر 1939ء میں امریکہ پہنچا۔

امریکہ میں جلاوطنی کی زندگی گزارنے کے دوران رائے نے "Orgone energy" پر سائنسی تحقیق کی جس میں فرائیڈ کے نظریہ libido کو "Orgone" میں تبدیل کر دیا گیا — ایک قسم کی ہمہ گیر قوت۔ (تاہم، بہت سے سائنسدانوں کا خیال تھا کہ رائے نے سائنسی غلطیاں کیں، اور کچھ نے تو اُس کی تھیوری کو جعلی سائنس بھی قرار دیا۔) Orgone توانائی کی ایک غیر ثابت شدہ صورت ہے جسے رائے نے پہلی بار 1930ء کی دہائی کے اواخر میں بیان کیا۔ رائے کے خیال میں اورگون قدیم کائناتی توانائی کی ایک قسم ہے، نیلے رنگ کی، جو ہر جگہ موجود اور موسم، آسمان کے رنگ، کشش ثقل، کھنکشاؤں کی تشکیل اور اچھے بھجان شہوت کی ذمہ دار ہے۔ (آرگزم یا بھجان شہوت کے بعد ہونے والے احساس عافیت کی وجہ بقول رائے یہ ہے کہ آرگزم سارے بدن میں اورگون توانائی کے بہاؤ کو تیز کر دیتا ہے۔) اُس نے تو یہ خیال بھی ظاہر کر دیا کہ یہ توانائی UFOs میں بھی استعمال ہوتی ہوگی۔

اپنی تھوڑی کے ذریعہ رائے اس نتیجے پر پہنچا کہ بیماری کی وجہ جسم کی اورگون توانائی کم یا غیر متوازن ہو جاتا ہے۔ رائے نے Orgone accumulator نامی مشین بھی تیار کی جو اُس کے مطابق اورگون توانائی کو مرکز اور سنسور کر سکتی تھی۔ مریض مشین کے اندر بیٹھ کر مرکز شدہ اورگون توانائی جذب کرتا۔ متبادل طب میں اورگون بہت اہم ہے اور اب بھی (بدستور کسی سائنسی توثیق کے بغیر) علاج میں استعمال ہوتی ہے۔ "The Function of Orgasm" (1927ء) میں رائے کہتا ہے کہ بھجان شہوت حاصل کرنے کی اہلیت صحت مند فرد کا ایک لازمی وصف ہے، بھجان شہوت کے ذریعہ جمع شدہ جنسی توانائی کو منتشر کرنے میں ناکامی بالغوں میں نیوروس پیدا کر سکتی ہے۔ اب کتاب نے اُسے جنسی۔ سیاسی تحریک کے ساتھ جوڑ دیا جو انقلابی بائیں بازو کی سیاست کو جنسی تعلیم و آزادی کی حمایت کے ساتھ ملانے کی کوشش تھی۔

رائے نے کہا کہ اُس کی جنسی، معاشی تھوڑی، فاشزم کے مطالعہ پر لاگو کرنے کے ذریعہ "وقت کی کسوٹی پر پوری اُتری۔" وہ اس تھوڑی کو اپنی کتاب "ماس سائیکالوجی آف فاشزم" میں واضح کرتا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں انسانی کرداری ڈھانچے کے متعلق اپنے کلینیکل علم کو سماجی اور سیاسی سطح پر لاگو کیا۔ وہ اس نقطہ نظر کو سختی سے مسترد کرتا ہے کہ فاشزم کسی واحد فرد یا قوم کی آئیڈیالوجی یا ایکشن ہے، یا کوئی نسلی یا سیاسی گروہ اس کا ذمہ دار ہے۔ اُس نے ماس کی نظریہ سازوں کی پیش کردہ خالص سماجی معاشی توضیح کو بھی مسترد کیا۔ وہ فاشزم کو اوسط انسان کے غیر منطقی کرداری ڈھانچے کا اظہار سمجھتا ہے، وہ انسان جس کی بنیادی، حیاتیاتی ضروریات اور تحریکات ہزاروں برس سے دہی ہوئی ہیں۔ لہذا اس استحصال کے سماجی دھٹے اور اس میں استبدادی خاندانی ڈھانچے اور کلیسیا کے نہایت اہم کردار کو جانچنے کی ضرورت ہے۔ رائے نے دکھایا کہ

کس طرح منظم باطلیت، بشمول فاشزم، کی برصورت عوام کی غیر تسکین یافتہ شہوتی انگلیوں پر منحصر ہے۔
"اہلہلم رائے انفٹ ٹرسٹ فنڈ" کی ٹرٹی میری بکنز کے مطابق رائے کے کام کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ منظم فاشٹ تحریکوں کو جنم دینے کا لالہ انسانی کرداری ڈھانچہ بدستور موجود ہے اور ہمارے موجودہ سماجی تنازعات پر غلبہ پانے ہوئے ہے۔ اگر اپنے دور کی بد نظمی اور عذاب کو ختم کرنا ہے تو ہمیں اس کی وجہ بننے والے کرداری ڈھانچے کی جانب توجہ مبذول کرنا ہوگی۔ ہمیں فاشزم کی عوامی نفسیات کو سمجھنا ہوگا۔

فاشٹ رجحانات کی وجہ بیان کرتے ہوئے رائے نے کہا: "میرے میڈیکل تجربات نے مجھے سکھایا ہے کہ فاشزم محض اوسط انسان کے کرداری ڈھانچے کا منظم سیاسی اظہار ہے، ایسا ڈھانچہ جو کسی مخصوص نسل یا قوم یا پارٹی تک ہی محدود نہیں بلکہ عمومی اور بین الاقوامی ہے۔ انسانی کرداری روشنی میں جانچے جانے پر فاشزم ہماری استبدادی مشینی تہذیب کے استحصال زدہ انسان کا بنیادی جذباتی طرز عمل ہے۔ فاشٹ پارٹیاں اس مشینی انداز حیات کا نتیجہ ہیں نہ کہ اس کے برعکس۔ ایک بھی ایسا انسان موجود نہیں جو اپنے ڈھانچے میں فاشٹ احساس اور سوچ نہ رکھتا ہو — فاشٹ ذہنیت بالمشین انسان کی ذہنیت ہے جو غلام ہے، جو اتھارٹی کا متمنی اور اس کے ساتھ ساتھ باغی بھی ہے۔"

رائے نے محسوس کیا کہ گزشتہ تین سو سال کے سماجی اقدامات عوامی فاشزم کے بدستور باقی کو قابو کرنے کے قابل نہیں رہے۔ چنانچہ اس سے نمٹنے کے لیے فطری حیاتیاتی ورک ڈیموکریسی کو بین الاقوامی انسانی میل جول میں متعارف کروانے کی ضرورت ہے۔

کارآمد جمہوریت یا (Work Democracy) محبت، کام اور علم کا فطری عمل ہے جو (جب سے معاشرہ موجود ہے اور جب تک رہے گا) معیشت اور انسان کی سماجی و ثقافتی زندگی کا نگران تھا، ہے اور رہے گا۔ کارآمد جمہوریت زندگی کے ان تمام افعال کا مجموعہ ہے، جن پر منطقی شخصی تعلقات کی حکمرانی ہے۔

کارآمد جمہوریت کوئی فطریاتی نظام نہیں۔ نہ ہی یہ "سیاسی" نظام ہے جسے کسی پارٹی، سیاست دانوں یا مشترکہ نظریات رکھنے والے کسی گروپ کے پروپیگنڈا کے ذریعے انسانی معاشرے پر لاگو کیا جاسکتا ہے۔ کوئی ایسا واحد اور روایتی سیاسی اقدام موجود نہیں کہ جس کے ذریعہ کارآمد جمہوریت کو "متعارف" کرایا جاسکتا ہو۔ کارآمد جمہوریت کو ایک جمہوریت یا مطلق انسان ڈکٹیٹر کے انداز میں متعارف نہیں کرایا جاسکتا۔ اس کی وجہ بہت سادہ ہے: کارآمد جمہوریت ہمیشہ موجود رہتی اور عمل کرتی رہتی ہے چاہے کسی سیاسی پارٹی یا نظریاتی گروپ کو اس کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو۔ فطری کارآمد جمہوریت کا عمل سماجی روایات کے عین مخالف یا اس کے کم و بیش مطابق ہو سکتا ہے۔ تاہم یہ کارآمد جمہوریت کا عمل سماجی روایات کے عین مخالف یا اس کے کم و بیش مطابق ہو سکتا ہے۔ تاہم یہ کارآمد جمہوریت عمل جہاں بھی جاری ہو، یہ تقاضا کرتا ہے کہ سماجی نظریات اور روایات کو فطری ضروریات کے لیے لازمی کام اور فطری سائنس میں واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان اہم سماجی افعال کو روکا یا فروغ دیا جاسکتا ہے؟ کام کرنے والے مرد اور عورتیں ان سے آگاہ یا لاعلم ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان افعال کو "کبھی بھی ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔" لہذا یہ ہر منطقی سماجی عمل کی ٹھوس بنیاد ہیں۔



ہربرٹ مارکیوزے

پیدائش: 19 جولائی 1898 عیسوی

وفات: 29 جولائی 1979 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "One Dimensional Man"

نظریاتی سیاسی نظاموں کی بنیاد زندگی کے فطری عمل پر ہے۔ یہ نظام زندگی کے فطری عمل کو روکتے یا فروغ دیتے ہیں۔ مگر یہ نظام انسانی معاشرے کی "بنیاد" کا حصہ نہیں۔ اگر یہ نظام جمہوری ہوں تو زندگی کا فطری نظام آگے بڑھتا ہے اور اگر یہ جابرانہ ڈکٹیٹ کروانے والے ہوں تو اس عمل کی راہ میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔

کارآمد جمہوریت کو کسی سیاسی نظام کی طرح لوگوں پر نافذ نہیں کیا جاسکتا۔ زندگی کو قائم رکھنے کے لیے ضروری کام کرنے والے افراد یا تو سماجی عوامل کے لیے اپنی ذمہ داری سے آگاہ ہوتے ہیں یا پھر یہ آگاہی ایک درخت یا جسم کی طرح خود بخود ارتقا پاتی ہے۔ سماجی ذمہ داری کا یہ شعور سماجی نظاموں کو معاشرے کے جسم پر رسولیاں بن کر ابھرنے سے روکنے کے لیے لازمی شرط ہے۔ اس کے علاوہ انسانی معاشرے کے اداروں کو کارآمد جمہوریت کے فطری افعال سے ہم آہنگ کرنے کے لیے لازمی ہے کہ تمام پیشوں سے وابستہ مرد اور عورتیں اپنی سماجی ذمہ داری سے آگاہ رہیں۔ سیاسی نظام آتے جاتے ہیں اور سماجی زندگی کی بنیاد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ نہ ہی سماجی زندگی ختم ہوتی ہے۔ لیکن اگر محبت، کام اور علم جیسے فطری افعال ایک دن کے لیے بھی ختم ہو جائیں تو انسانی معاشرے کی نبض ہمیشہ کے لیے رک جائے۔ فطری محبت، زندہ رہنے کے لیے لازمی کام اور فطری سائنس زندگی کے "منطقی" افعال ہیں۔ چنانچہ کوئی بھی غیر منطقی چیز ان کی دشمن ہے۔ سیاسی غیر منطقی پن زندگی کو بدنامہ کرتا اور تباہ کرتا ہے۔ سماجی زندگی کا یہ بگاڑ پیدا ہونے کی وجہ زندگی کے فطری افعال کو تسلیم کرنے میں ناکامی ہے۔

رائخ کے نظریات موجود عالمی صورت حال کو سمجھنے میں بہت معاون ہیں۔ آج ہمیں فاشیزم کی نئی صورت "عالمی دہشت گردی" کا سامنا ہے۔ بلاشبہ رائخ کا نفسیاتی فلسفہ نئے انسانی حالات اور مسائل کو سمجھنے کی کنجی ثابت ہو سکتا ہے۔

ہربرٹ مارکیوزے

جرمن امریکی فلسفی ہربرٹ مارکیوزے ریڈیکل لیفٹ اور نیولیفٹ کا سرکردہ نظریہ ساز اور انتہا لیفٹ کا شدید نقاد کی حیثیت شہرت رکھتا ہے۔ وہ 19 جولائی 1898ء کو برلن میں پیدا ہوا اور برلن و فرینکفرٹ یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ وہ انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ فرینکفرٹ کے ساتھ 1933ء تک وابستہ رہا جب نیشنل سوشلسٹ پارٹی برسر اقتدار آئی اور سکول بند کر دیا گیا۔ مارکیوزے ہجرت کر کے امریکہ چلا گیا اور انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ، کولمبیا یونیورسٹی میں شمولیت اختیار کر لی (1934ء)۔ 1940ء کی دہائی کے دوران فیڈرل گورنمنٹ کی مختلف ایٹمی جنس ایجنسیوں نے اُسے ملازمت دی۔ 1950ء کے بعد اُس نے باری باری کولمبیا، ہارورڈ اور برانڈیس یونیورسٹیوں میں پڑھایا اور کیلی فورنیا یونیورسٹی، سان ڈیاگو میں بھی خدمات انجام دیں۔

طلبا رہنماؤں میں مارکیوزے کے اثرات یورپ اور امریکہ میں یونیورسٹی بغاوتوں کے دوران عیاں ہوئے (1960ء کی دہائی کے اواخر میں)۔ اُس کی تحریریں "Eros and Civilization" (1955ء)، "One Dementional Man" (1964ء)، "Counter Revolution and Revolt" (1972ء) اور "Studies in Critical Philosophy" (1972ء) اس نکتہ نظر کی عکاس ہیں کہ صرف جمہوری عمل کو مسترد کر کے ہی کچھ سماجی برائیوں کا خاتمہ کیا جاسکتا ہے۔ اُس نے کہا کہ قائم شدہ نظام کو موثر ترین چیلنج کا سامنا مزدوروں کی بجائے طلباء اور اقلیتی گروہوں کی جانب سے ہوگا۔ اُس کے خیال میں مزدور صورت حال کو جوں کا توں رکھنے کے حق میں ہوتے ہیں۔ مارکیوزے کا سماجی فلسفہ اوپر مذکور کتب میں سے پہلی دو میں ملتا ہے۔

مارکیوزے نے 60ء کی دہائی کے دوران بطور فلسفی، سماجی نظریہ ساز اور سیاسی کارکن عالمی سطح پر شہرت حاصل کی۔ میڈیانے اُسے "بابائے نیولیفٹ" قرار دیا۔ اُس کے نظریے "یک جہتی" معاشرہ نے معاصر سرمایہ دار اور ریاستی کمیونسٹ معاشروں پر تنقیدی تاثر مہیا کیا۔

1928ء میں شائع ہونے والے پہلے آرٹیکل میں مارکیوزے نے مظہریت، وجودیت اور مارکسزم کے فلسفیانہ تناظروں کی تالیف پیش کرنے کی کوشش کی، ایسی تالیف جو عشروں بعد متعدد "وجودی" اور "مظہریاتی" مارکیوزے نے دوبارہ اختیار کر لی (مثلاً ڈاں پال سارتر اور موراکس مارلو پوٹی)۔ نیولیفٹ کے دانشوروں اور امریکی طلبانے بھی اس کا اثر قبول کیا۔

مارکیوزے کا کہنا تھا کہ زیادہ تر مارکیوزے کے نظریات کا شکار ہو کر کمر راسخ العقیدگی بن گئی تھی، لہذا تصوری میں نئی جان

”آقاؤں کا آزادانہ انتخاب کرنے سے آقا اور یا غلام ختم نہیں ہو جاتے۔“

مارکیوزے

ڈالنے کے لیے مظہر یاتی تجربے کی ضرورت تھی۔ ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی یقین رکھتا تھا کہ مارکسزم نے فرد کے مسئلے کو نظر انداز کیا اور ساری زندگی سماجی قلب مہیت اور سرمایہ داری سے سوشلزم میں عبور کی ممکنات کے علاوہ فرد کی آزادی اور قلاح کے متعلق ششکر رہا۔ مارکیوزے نے ہمیشہ ہیڈگر (جس کا وہ شاگرد رہ چکا تھا) کو اپنی زندگی میں آنے والا عظیم ترین استاد اور مفکر قرار دیا۔

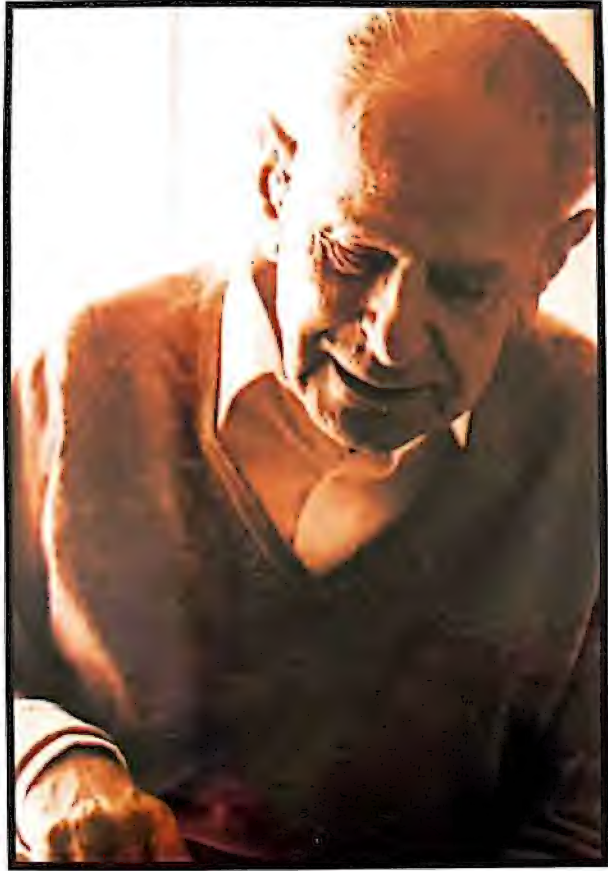
مارکیوزے کا خیال تھا کہ معاشرے کی موجودہ تنظیم نے سماجی طور پر غیر ضروری محنت، جنسیت پر غیر ضروری قدغنیں اور منافع و استحصال پر مبنی سماجی نظام لاگو کرنے کے ذریعہ "فاضل استحصال" پیدا کیا۔ احتیاج میں کمی اور وافر وسائل کے امکانات کی روشنی میں مارکیوزے نے استحصال کے خاتمے اور ایک نئے معاشرے کی تخلیق پر زور دیا۔ موجودہ معاشرہ اور اس کی اقدار پر اس کی انقلابی تنقید اور غیر استبدادیت تہذیب کے لیے اصرار نے سابق کو لیگ ایرک فرام کے ساتھ تازہ پیدا کر دیا جس نے اسے "انکاریت" (Nihilism) اور غیر ذمہ دارانہ لذتیت (hedonism) کا مرکب ٹھہرایا۔ تب مارکیوزے نے "One Dementional Man" (1964ء) میں ترقی یافتہ سرمایہ دار اور کمیونسٹ دونوں معاشروں پر ایک وسیع تنقید شائع کی۔ اس کتاب میں سرمایہ دارانہ معاشروں میں انقلابی قوانینیت کے انحطاط اور سماجی کنٹرول کی نئی صورتوں کی ترقی کا نظریہ پیش کیا گیا۔ مارکیوزے نے کہا تھا کہ "ترقی یافتہ صنعتی معاشرے" نے مصنوعی ضروریات پیدا کیں جنہوں نے افراد کو پیداوار اور صرف کے موجودہ نظام میں سمودیا۔ ماس میڈیا اور ثقافت، اشتہار بازی، صنعتی پیچیدگی اور معاصر انداز ہائے فکر — ان سب نے مل کر موجودہ نظام کو متشکل کیا اور منفیت، تنقید و مخالفت کا خاتمہ کرنا چاہا۔ نتیجتاً سوچ اور طرز عمل کی ایک "یک جہتی" کائنات پیدا ہوئی جس میں تنقیدی سوچ اور اختلافی رائے کی قابلیت و صلاحیت معدوم ہوتی چلی گئی۔ سرمایہ داری نے نہ صرف مزدور طبقے کو ساتھ ملا لیا (جو کہ مکمل انقلابی حریف تھا) بلکہ ریاستی پالیسیوں اور سٹیٹ کنٹرول کی نئی صورتیں ایجاد کرنے کے ذریعے استحکام کے نئے طریقے بھی وضع کر لیے۔ یوں مارکیوزے نے بنیاد پرستانہ مارکسزم کے دو بنیادی اصولوں پر سوال اٹھایا: انقلابی پروتاریہ اور سرمایہ داری کا ناگزیر بحران۔ بنیاد پرستانہ مارکسزم کی زیادہ مبالغہ آمیز آرا کے برعکس مارکیوزے نے اقلیتوں، غیر ملکیتوں اور انقلابی دانشور طبقے کے اتحاد کی ناگزیریت کا علم بلند کیا اور انقلابی فکر و اختلاف کو ترویج دینے کے ذریعہ اختلافی سوچ و مخالفت کو بدوہانے کی کوشش کی۔ "One Dimentional Man" پر راسخ مارکسیوں اور مختلف سیاسی و نظریاتی حلقوں نے شدید تنقید کی۔ اپنی یاسیت کے باوجود اس کتاب نے نیولیفٹ میں بہت سوں کو متاثر کیا، کیونکہ یہ سرمایہ دارانہ سویت کمیونسٹ معاشروں سے ان کی بڑھتی ہوئی ہیزاری کا اظہار تھی۔ اس کتاب کے بعد مارکیوزے نے کئی دیگر کتب اور مضامین لکھے جن میں نیولیفٹ سیاست اور سرمایہ دارانہ معاشروں کا تنقیدی جائزہ لیا گیا۔ مثلاً "Repressive Tolerance" (1965ء) میں وہ لبرل ازم اور ان لوگوں پر حملہ کرتا ہے جنہوں نے 60ء کی دہائی کے فکری تنازعات میں کوئی بھی نکتہ نظر اختیار کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ یوں وہ ایک کمزور انقلابی اور لیفٹ کا ممتاز نظریہ ساز بن گیا۔

مارکیوزے نے جمالیات پر بھی کافی کچھ لکھا اور اس کی آخری کتاب "The Aesthetic Demension"

(1979ء) نام نہاد "اعلیٰ ثقافت" میں جمالیات کا جائزہ پیش کرتی ہے۔ اس نے آزادی کی تجللیل کے لیے عظیم آرٹ کی اہمیت کا دفاع کیا اور کہا کہ ثقافتی انقلاب انقلابی سیاست کا ایک ناگزیر حصہ ہے۔

فلسفہ اور سماجی تھیوری کے میدان میں مارکیوزے کے کام نے شدید مخالفت اور دھڑے بندی پیدا کی اور اس کی تحریروں پر لکھی گئی تنقیدی کتب نہایت جانب دارانہ ہیں۔ 1979ء میں مارکیوزے کی موت کے بعد اس کا اثر متواتر گھٹتا گیا۔ ترقی پسند دھڑوں میں اس کا غیر مقبول ہو جانا ایک دلچسپ امر ہے، کیونکہ وہ 60ء کی دہائی کے دوران اپنے عہد کے موثر ترین انقلابی نظریہ سازوں میں شمار ہوتا تھا اور 70ء کی دہائی میں بھی اس کا کام دلچسپی اور اختلاف رائے کا موضوع بن رہا۔

بلاشبہ، مارکیوزے نے انسانوں اور فطرت و معاشرے کے ساتھ ان کے تعلق پر بھرپور فلسفیانہ تاظر پیش کیے۔ اس نے معاصر معاشروں کو منظم کرنے میں ٹیکنالوجی کی اہمیت پر خصوصی توجہ دی اور ہمارے دور میں نئی ٹیکنالوجی کے ظہور کے ساتھ ٹیکنالوجی، معیشت، ثقافت اور روزمرہ زندگی کے درمیان تعلق پر مارکیوزی اصرار خصوصی اہمیت کا عمل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آنے والے دور میں کبھی پھر سے مارکیوزے کے خیالات پر توجہ دی جائے اور اس کا فلسفہ ہمارے دور کی آنکھوں کو سلجھانے میں مدد دے۔



سرکارل ریمینڈ پوپر

پیدائش: 28 جولائی 1902 عیسوی

وفات: 17 ستمبر 1994 عیسوی

ملک: آسٹریا

اہم کام: "The Logic of Scientific Discovery"

سرکارل ریمینڈ پوپر

فطری اور سوشل سائنس کے آسٹریائی نژاد برطانوی فلسفی کارل ریمینڈ پوپر نے سائنسی طریقہ کار کی تھیوری اور تاریخی جبریت (Historical Determinism) پر تنقید کی وجہ سے شہرت حاصل کی۔ اُسے یقین تھا کہ علم ذہن کے تجربے سے ارتقا پذیر ہوتا ہے۔

کارل پوپر 28 جولائی 1902ء کو ویانا میں پیدا ہوا۔ اُس کے یہودی والدین نے لوتھری عقیدہ قبول کر لیا تھا۔ پوپر ابتدا سے ہی فلسفہ، سائنس اور نفسیات کے علاوہ موسیقی میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ اُسے موسیقی کے بارے میں خاصا علم تھا، جبکہ شاعری و ادب میں بہت کم دلچسپی تھی اور انہیں زیادہ اہمیت بھی نہیں دیتا تھا۔ عہد جوانی میں وہ ایک پُر جوش مارکسی رہا، مگر جلد ہی کارل مارکس پر 20 ویں صدی کے موثر ترین اور شدید ترین نقادوں میں سے ایک بن گیا۔ اُس نے 1928ء میں ویانا یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ آسٹریا پر ہٹلر کی چڑھائی کے پہلے ہی وہ اپنے بیوی بچوں کے ہمراہ نیوزی لینڈ میں ملازمت کرنے چلا گیا۔ وہاں اُس نے "The Open Society and Its Enemies" (1945ء) لکھی اور پہلی بار اسی کے توسط سے شہرت حاصل کی۔ 1945ء میں وہ لندن سکول آف اکنامکس میں منطق کا ریڈر بنا اور 1949ء سے 1969ء تک وہاں منطق اور سائنسی طریق کار کا پروفیسر تعینات رہا۔

ویانا سکول آف فلاسفی کا رکن نہ ہونے کے باوجود پوپر اُن کے سائنسی طرز عمل سے ہمدردی تو رکھتا تھا لیکن اُن کے کچھ مسالک پر معترض بھی ہوا۔ فلسفہ سائنس میں اُس کی اہم ترین حصہ داری سائنسی طریقہ کار کی وصف نگاری کرتا تھی۔ اپنی مشہور کتاب "دی لاجک آف سائنٹیفک ڈسکورری" (1934ء) میں اُس نے اس غالب نکتہ نظر کو تنقید کا نشانہ بنایا کہ سائنس اپنی فطرت میں اساسی طور پر استقرائی ہے۔ [استقر Induction کا مطلب مخصوص حقائق سے بذریعہ استخراج (Deduction) عمومی اصول وضع کرنے کا طریقہ ہے]۔ فرانسس بیکن کے بعد سے فلسفیوں اور سائنس دانوں کو یقین تھا کہ سائنسی علم کی بنیاد مشاہد کی توثیق کرنے پر تھی۔ ان مشاہد کے متعلق بیانات کی صداقت (اُن کے خیال میں) استقرائی (Inductive) استدلال کے توسط سے کسی تھیوری کی حمایت پیش کرتی ہے۔ ڈیوڈ ہیوم اور دیگر نے اس سائنسی طریقہ کار پر کچھ شکوک کا اظہار تو کیا مگر اُن میں سے کوئی بھی ایک طاقتور متبادل تجویز نہ کر سکا۔

پوپر نے ڈیوڈ ہیوم کی تشکیکیت کا سامنا کرنے کی کامیاب کوشش کی، جبکہ کائنات سے یہ تصور مستعار لیا کہ ہمارے استعمال کردہ نظریات کا تعین تجربے سے نہیں ہوتا بلکہ ہمارا تخلیقی ذہن انہیں فراہم کرتا ہے۔ اُس کی کامیابی کی وجہ استقرائی کی حد کو پوری طرح سمجھنا ہے۔ استقرائی استدلال میں ہم عمومی بیانات کے قضیوں (Premises) سے مخصوص مثالوں

”ایسے انداز میں بات کرنا ناممکن ہے کہ آپ کی بات کا غلط مطلب نہ لیا جائے۔“

پوپر

کے متعلق نتائج اخذ کرتے ہیں۔ تب اخذ کردہ نتیجے کا جھوٹا پن کم از کم ایک قصبے کے جھوٹے ہونے کی عکاسی کرتا ہے۔ استقر پر انحصار کے خلاف دلائل دیتے ہوئے پوپر نے ہمیشہ زور دیا کہ کسی تھیوری کی 1000 تو حقیقات بھی 1001 ویں مثال میں اُس کے توثیق حاصل کرنے کی ضمانت نہیں دے سکتیں۔ مثلاً نیوٹن کا قانون کشش ثقل 200 برس تک دنیا کے طبعیات پر حکمران رہا۔ تاہم، آخر کار 20 ویں صدی میں اس کی جگہ آئن سٹائن کی وضع کردہ ایک زیادہ قابل قبول تھیوری نے لے لی۔ پوپر اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس (جسے ہم علم کی تصدیق شدہ شاخ سمجھتے ہیں) بھی مائل بہ خطا ہے کیونکہ حقیقت میں سائنسی تھیوریز محض ”مفروضات“ ہیں اور ایک روز وہ غلط اور تبدیل ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ سائنس میں اصل اہمیت توثیق و تصدیق کی نہیں بلکہ تھیوریز کی ”تکذیب“ کی کوشش ہے۔ مصروف عمل سائنس دان کو تجرباتی شواہد کی بنیاد پر اپنی تھیوریز سے مطمئن نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے برعکس اُسے چاہیے کہ اُنہیں ہر ممکن مختلف حالات اور صورتوں میں مسلسل جانچتا، پرکھتا اور آزماتا رہے۔ یہ تنقیدی طریقہ کار اُسے اپنی تھیوریز کی خامیاں جاننے کے قابل بناتا ہے۔ اُس کے بعد وہ زیادہ بہتر تھیوریز پیش کرنے کے ذریعہ سائنسی پیش رفت کی راہیں کھولے۔

پوپر نے اپنے فلسفہ کو ”تنقیدی منطقیت“ اور بعد میں ”ارتقائی علمیات“ کا عنوان دیا کیونکہ وہ انسانی علم کی نشوونما کو (بالکل جانوروں کے علم کی طرح) ارتقا اور بہتری کے متواتر عمل کے طور پر لیتا تھا۔ سائنس دان کی کڑی جانچ پڑتال کو برداشت کر لینے والی تھیوریز باقی رہیں گی اور (کچھ عرصہ کے لیے) محفوظ ہو جائیں گی۔ تکذیب شدہ تھیوریز کی جگہ نئی تھیوریز آئیں گی۔ اگرچہ یہ ڈارون کا نظریہ ”موزوں ترین کی بقا“ ہے لیکن ایک عملیاتی سطح پر: ہم اُن سائنسی تھیوریز کو قائم رکھتے ہیں جو ہمارے تجربے کی کسوٹی پر پورا اتریں۔ تجربات کا مقصد اُن کی توثیق نہیں بلکہ اُن کی صداقت کو جھٹلانا ہوتا ہے۔ تنقیدی استدلالیت کی منطقیت کا ایک اہم اطلاقی سیاست میں ہوتا ہے۔ سابق سیاسی تھیوریز کے پس منظر میں پوپر کی حصہ داری اس سوال سے ہٹاؤ میں مضمر ہے کہ ”حکومت کون کرے؟“ وہ اس کی بجائے سوال کرتا ہے: ”کون سے اداراتی انتظامات (اختیارات کے) غلط استعمالات کا بہترین انداز میں تدارک کر سکتے ہیں؟“ پوپر کے سیاسی فلسفہ کا اہم وصف یہ نظریہ ہے کہ سائنس دان کی طرح سیاست دان کو بھی ہمیشہ اپنی خطا انگیزی سے آگاہ رہنا اور متواتر غلط پالیسیوں کا کھوج لگانے کی کوشش میں رہنا چاہیے۔ پوپر کی نظر میں اچھا سیاست دان وہ ہے جو اپنے سیاسی فیصلوں اور پروگرامز پر تنقیدی نظر رکھے اور خطا کا رنج ثابت ہونے پر اُن کی جگہ نئے پروگرامز لانے کو تیار ہو۔ اسی طرح سیاسی جماعتوں کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے سیاسی حریف سے بھی اچھے خیالات مستعار لینے میں کوئی عار نہ محسوس کریں۔ The Open Society and Its Enemies (1945ء) میں پوپر نے افلاطون، ارسطو، جیگل اور مارکس کے اس دعوے پر کڑی تنقید کی کہ وہ ناقابل تکذیب علم رکھتے ہیں اور اپنے اس علم کو عملی سطح پر نافذ کرنے کے لیے ڈکٹیٹر شپ اور استبدادیت کی منظوری بھی دیتے ہیں۔ دو جلدوں پر مشتمل اس کتاب نے مغربی دنیا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ اس کے ذریعہ نہ صرف پوپر کو عالمی سطح پر شناخت ملی بلکہ اس نے بہت سے لوگوں کے اس یقین کو تقویت بھی دی کہ ایک آزاد (کھلا) اور معقول طور پر جمہوری معاشرہ حال بہترین ممکنہ معاشرہ ہے جو انسان کی خطا انگیزی کے ناخوش گوار اثرات کو کم سے کم کر سکتا ہے۔ پوپر

اور اُس کا دوست الف اے وان ہائیک بیسویں صدی میں مارکسزم کے بہترین نقاد ہیں۔ اور The Poverty of Historicism میں اُس نے جیگل، مارکس اور دیگر مطلق العنانیت پسند فلسفیوں کے مرکزی عقائد کی عمارت مسمار کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ پوپر کے خیال میں علم نجوم، مابعد الطبیعات، مارکسی تاریخ اور فرانسیزین تعلیمی افسانے جیسی نام نہاد سائنسی تجربات سائنس نہیں کیونکہ وہ اصول تکذیب پذیر (Principle of Falsifiability) پر عمل پیرا نہیں۔ اگرچہ پوپر کے سارے فلسفے کی بنیاد سائنسی نظریات کی ”درستگی“ پر مستقلاً شک کرتے رہنے کی قطعی ضرورت پر تھی، لیکن اُس نے خود پر ہونے والی کسی بھی تنقید کا جواب بہت ناخوشی اور حتیٰ کہ درشتی سے بھی دیا۔ البتہ اُس نے اپنے جارحانہ پن کے ذریعہ ایک بات کا یقین دلایا: کہ وہ ایک مفکر ہے جس کے ساتھ کوئی بھی ذمہ دار شخص معاملات طے کر سکتا ہے۔ اُس کے اثرات سائنس اور تاریخ سائنس سے بہت پرے تک ہیں۔ وہ اپنے دور کے سب سے زیادہ موضوع بحث بننے والے انسانوں میں سے ایک تھا، اور اب بھی ہے۔



تھیوڈور آڈورنو

پیدائش: 11 ستمبر 1903 عیسوی

وفات: 6 اگست 1969 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ”روشن خیالی کی جدلیات (Dialectics of Enlightenment)“

تھیوڈور آڈورنو

جرمن مارکسی فلسفی، سوشیالوجسٹ اور ماہر موسیقات تھیوڈور آڈورنو، فرینکفرٹ سکول کا ایک اہم رکن تھا جس نے دوسری عالمی جنگ (1939ء تا 1945ء) کے بعد عقلی بحالی میں کلیدی کردار ادا کیا۔ آڈورنو کا اصل نام تھیوڈور لڈوگ Wiesengrund تھا اور وہ 11 ستمبر 1903ء کو Frankfurt am Main، جرمنی میں پیدا ہوا۔ اُس نے فرینکفرٹ، جرمنی میں جوہان وولف گینگ یونیورسٹی سے فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی (1924ء) اور وہاں موسیقی کا مطالعہ بھی کیا۔

1925ء میں آڈورنو آسٹریا کی کیوزر آلین برگ کا دیانا میں شاگرد بنا لیکن 1927ء میں واپس فرینکفرٹ آ گیا۔ 1934ء میں نازی جرمنی سے فرار ہو کر انگلینڈ پہنچا جہاں تین سال تک آکسفورڈ یونیورسٹی میں پڑھاتا رہا۔ اُنہی دنوں میں اُس نے اپنی شادی سے پہلے کا نام آڈورنو اپنایا۔ وہ اپنے مضامین کی وجہ سے مشہور ہوا جن میں فلسفے اور موسیقی پر مارکسی تصورات کا اطلاق کیا گیا۔ آڈورنو 1938ء میں امریکہ منتقل ہوا اور وہاں جرمن نژاد میکس Horkheimer کے ساتھ مل کر "Dialectics of Enlightenment" (روشن خیالی کی جدلیات، 1947ء) پر کام کیا۔ اس کتاب میں جدید مکاشفے کے نقائص کی وجہ پر تحقیق کی گئی۔

آڈورنو اور ہورک ہائمر 1949ء میں واپسی جرمنی آ کر فرینکفرٹ میں پڑھانے لگے۔ اپنے ساتھی کے برخلاف آڈورنو نے اپنی تحریروں میں مارکسی نقطہ نظر برقرار رکھتے ہوئے جدید معاشروں میں طبقاتی تقسیم کی مرکزی اہمیت پر زور دیا۔ اس نے دوسری عالمی جنگ میں یورپی تہذیب کے انہدام پر "Reflections from Damaged Life" (1951ء) اور نازی حامی فلسفی مارٹن ہیڈگر پر ایک تنقید "Jargon of Authenticity" (1964ء) لکھی۔ وہ معروضی صداقت کے امکان کو مسترد کرنے والوں پر شدید تنقید کرتا ہے۔

آڈورنو اور ہورک ہائمر نے جب "روشن خیالی کی جدلیات" لکھی تو اُس دور میں "پس جدیدیت" (Postmodernism) فیش کا حصہ نہیں بنی تھی۔ کتاب کا آغاز جدید مغربی دنیا کے بارے میں ایک درست رائے کے ساتھ ہوتا ہے: "روشن خیالی اپنے وسیع تر مفہوم میں سوچ کی ترقی ہے؛ اس کا مقصد ہمیشہ نوع انسانی کو خوف سے آزادی دلانا اور انہیں بطور آقا قائم کرنا رہا ہے۔ تاہم، مکمل طور پر روشن خیال بن چکی دنیا آفت زدہ ہے۔" یہ کیسے ہو گیا؟ جدید سائنس، طب اور صنعت لوگوں کو جہالت، بیماری اور ظالمانہ کام سے نجات دلانے اور ایک ایسی دنیا کی تخلیق میں مدد دینے کا وعدہ کیسے کر سکتی ہیں کہ جس میں لوگز جانتے بوجھتے ہوئے فاشٹ آئیڈیالوجی اپناتے، جان کر اور دانستہ انسان کشی

”مابوسی میں مرنے والے کی ساری زندگی بے کار جاتی ہے۔“

آڈورنو

کرتے اور بڑے جوش و خروش کے ساتھ وسیع پیمانے پر تباہی کے مہلک ہتھیار بناتے ہیں؟ آڈورنو اور ہورک بائیکر نے کہا کہ منطق غیر منطقی ہو گئی ہے۔ تاہم، اُن کے خیال میں جدید سائنس اور سائنس پسندی واحد ملزم نہیں۔ منطقی ترقی کے غیر منطقی رجحان میں بدل جانے کا رجحان کافی پہلے بھی سامنے آیا۔ درحقیقت، وہ عبرانی صحائف اور یونانی فلسفیوں دونوں کو رجعتی رجحانات میں حصہ دار قرار دیتے ہیں۔ اگر آڈورنو کا کہنا درست ہے تو جدیدیت کی جانب موزوں قتل از جدیدیت کی جانب مڑنا نہیں ہو سکتا۔ بصورت دیگر جدیدیت کی ناکامیاں پس جدیدیت حالات میں ایک نئے روپ میں جاری رہیں گی۔ معاشرے کو بحیثیت مجموعی بدلنے کی ضرورت ہے۔

آڈورنو کے مطابق آج کی تباہی اندھے غلبے کی رو ہے، اور یہ غلبہ تین اعتبار سے ہے: فطرت پر انسانوں کا غلبہ، انسانوں کے اندر فطرت کا غلبہ اور غلبے کی ان دونوں صورتوں میں کچھ انسانوں کا دوسرے انسانوں پر غلبہ۔ اس قسم کے تہرے غلبے کا محرک نامعلوم کا ایک غیر منطقی خوف ہے۔

”روشن خیالی کی جدلیات“ کارل مارکس سے منسوب ایک تنقیدی معاشرتی نظریے کی نقیب ہے۔ آڈورنو مارکس کا مطالعہ ایک ہیگلی مادیت پسند کے طور پر کرتا ہے جس کی سرمایہ داری تنقید میں سرمایہ داری کی پروردہ آئیڈیالوجی پر تنقید بھی شامل ہے۔ ان میں سے اہم ترین چیز بقول مارکس ”اشیا پرستی“ ہے۔ مارکس نے اشیا پرستی پر اپنی تنقید کا زرخ بورژوا سماجی سائنس دانوں کے خلاف کیا جو سرمایہ دارانہ معیشت کو بیان کرتے ہوئے غلط بیانی سے کام لیتے ہیں۔ مارکس کے مطابق بورژوا سرمایہ دارانہ پیداوار اپنی تمام تر سطحی ”آزادی“ اور شفاف پن کے باوجود مزدور طبقے سے قدر زائد لازماً نچوڑتی ہے۔ سرمایہ دارانہ حالات میں عام صنعت کاروں اور صارفین کی طرح بورژوا ماہرین معیشت شے کو طلمسانی قوت (Fetish) کے طور پر لیتے ہیں۔ کہ جیسے یہ ایک غیر جانبدار اور جان دار شے ہے اور جو انسانی باہمی روابط سے آزاد ہے۔ اس کے برعکس مارکس نے کہا کہ کسی پروڈکٹ کو شے بنانے والی کسی بھی چیز کا تعلق انسانی ضروریات، خواہشات اور طرز ہائے عمل سے بنتا ہے۔ شے کی قدر استعمال کا باعث اس کا انسانی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔

آڈورنو کا سماجی نظریہ مارکس کی مرکزی بصیرتوں کو ”موخر سرمایہ داری“ پر لاگو کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شے (جنس) کے بارے میں مارکس کے تجزیے سے متفق ہونے کے باوجود آڈورنو کے خیال میں اشیا پرستی پر اُس کی تنقید زیادہ دور رس نہیں۔ مارکس کے زمانے کے بعد سرمایہ داری کی ساخت میں نمایاں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں، لہذا متعدد حوالوں سے نظر ثانی کی ضرورت ہے: پیداواری قوتوں اور تعلقات پیداوار کے درمیان جدلیات، ریاست اور معیشت کا تعلق، طبقات کی سوشیالوجی اور طبقاتی شعور، آئیڈیالوجی کی نوعیت اور وظیفہ اور سرمایہ داری پر تنقید میں جدید آرٹ و سوشل تیوری کا کردار۔

آڈورنو کے خیال میں کسی تنقیدی سماجی تیوری کو اس مسئلے پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ نیکو نالوجی اور سائنس کی تدار کی خوبیوں اور اہلیوں کے باوجود بھوک، غربت اور انسانی دکھ کی دیگر صورتیں کیوں قائم و دائم ہیں۔ اُس کے مطابق اصل وجہ اس امر میں مضمر ہے کہ پیداوار کے سرمایہ دارانہ تعلقات بحیثیت مجموعی معاشرے پر کس طرح غالب آئے اور دولت و

طاقت کے ارتکاز کا محرک بنے۔ معاشرہ پیداواری اقدار تبادلہ کی خاطر پیداواری اقدار تبادلہ کے گرد منظم ہوا جس کے لیے ہمیشہ سے ہی قدر زائد کے استحصال کی ضرورت تھی۔ آڈورنو نے پیداوار اور طاقت کے اس بندھن کا ذکر بطور ”اصول تبادلہ“ کیا۔ جس معاشرے میں یہ بندھن یا رابطہ غالب ہو وہ ایک ”تبادلاتی معاشرہ“ (کچھ سوسائٹی) ہے۔

آڈورنو کی اس تنقید کا سماجی نفسیاتی پہلو موخر سرمایہ داری کے استحصال کے موثر پن اور ہمہ گیریت کو منکشف کرتا ہے۔ سامیت مخالفت اور استبدادی شخصیت پر تحقیقات میں وہ انہیں موخر سرمایہ داری کی منطق کے ساتھ جوڑتا ہے۔ سامیت دشمنی اور فاشزم کو اپنانے والے لوگ اپنا خوف سرمایہ داری کے ٹالٹوں کے سر قھوپ دیتے ہیں اور تبادلے سے باور کن نیستی تبدیلی کے تمام دعوے مسترد کرتے ہیں۔

المختصر، آڈورنو نے تہذیب کے اپنی ہی تباہی کے رجحان کو منطق کے تصور میں کھوجا، وہ منطق جسے روشن خیالی اور جدید سائنسی فکر نے ایک غیر منطقی قوت میں بدل دیا تھا۔ اس غیر منطقی قوت نے نہ صرف فطرت بلکہ انسانیت کو بھی مغلوب کر لیا اور انجام کار فاشزم اور انسانی آزادی سلب کرنے والے دیگر استبدادی نظام ہائے حکومت پر فتح ہوئی۔ آڈورنو کے مطابق انسانی آزادی کے لیے استدلالیت سے بہت کم کچھ متوقع ہے۔ البتہ آرٹ انفرادی خود مختاری اور مسرت کو تحفظ دے سکتا ہے۔



ژاں پال سارتر

پیدائش: 21 جون 1905 عیسوی

وفات: 15 اپریل 1980 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: "Being and Nothingness"

ژاں پال سارتر

فرانسیسی فلسفی، ڈرامہ نگار، ناول نگار اور سیاسی تجزیہ کار ژاں پال سارتر فلسفہ وجودیت کا نمایاں اور موثر ترین شارح تھا۔ وہ 21 جون 1905ء کو پیرس میں پیدا ہوا، *Ecole Normale*، فریورگ یونیورسٹی سویٹزرلینڈ اور پھر برلن کے فریچ انسٹی ٹیوٹ میں تعلیم پائی۔ اُس نے 1929ء سے لے کر دوسری عالمی جنگ شروع ہونے درمیان برسوں میں مختلف مدارس میں پڑھایا۔ دوسری عالمی جنگ میں فوجی خدمات کے لیے طلبہ کر لیے جانے کے باعث وہ سلسلہ مدرسے جاری نہ رکھ سکا اور 41-1940ء میں جرمنوں کا قیدی بنا۔ رہائی کے بعد اُس نے Neuilly، فرانس اور بعد ازاں پیرس میں پڑھایا، فرانسیسی مزاحمت میں سرگرم ہو گیا۔ اُس کی خفیہ سرگرمیوں سے بے خبر جرمن حکام نے اُس کے استبدادیت مخالف ڈرامے ”دی فائلز“ (1943ء) کی پروڈکشن اور فلسفیانہ کتاب ”Being and Nothingness“ کی اشاعت کی اجازت دے دی۔ سارتر نے 1945ء میں پڑھانا چھوڑ دیا اور سیاسی و ادبی جریدے *Les Temps Modernes* کی بنیاد رکھی۔ وہ جریدے کا ایڈیٹر انچیف بنا۔

سارتر 1947ء کے بعد ایک خود مختار سوشلسٹ کے طور پر سرگرم رہا اور سرد جنگ کے برسوں میں یو ایس ایس آر اور امریکہ دونوں پر تنقید جاری رکھی۔ بعد میں اُس نے سوویت مکے نظر کی حمایت کی لیکن پھر بھی گاے بگاے سوویت پالیسیوں پر تنقید کرتا رہتا۔ اُس کی 1950ء کی دہائی کے اواخر کی زیادہ تر تحریریں ادبی اور سیاسی مسائل پر ہیں۔ سارتر نے 1964ء کے نوبل انعام برائے امن (ادب) کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ اس قسم کا ایوارڈ وصول کرنے سے بطور قلم کار اُس کی ایمان داری پر حرف آئے گا۔

سارتر کی فلسفیانہ تحریروں میں جرمن فلسفی ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریت (Phenomenology)، جرمن فلسفی فریڈرک ہیگل اور مارٹن ہیڈگر کی مابعد الطبیعیات اور کارل مارکس کے سماجی نظریہ کو ملا کر وجودیت نامی مکے نظر پیش کیا گیا ہے۔ زندگی، ادب، نفسیات اور سیاسی اقدام کو فلسفیانہ تصوری کے ساتھ مربوط کرنے والے اس مکے نظر نے اتنی زیادہ مقبولیت حاصل کی کہ وجودیت جلد ہی ایک عالم گیر تحریک بن گئی۔

سارتر کا انسان جانتا ہے کہ ہستی کا مطلب محض موجود ہونے کے علاوہ بھی کچھ ہے اور زندگی کا مطلب محض زندہ رہنا نہیں۔ چنانچہ وہ اپنی ہستی کے ابہام، لاپختہ اور مجرد پن سے سامنا ہونے پر اپنی حقیقی ذات کی دریافت نو کے سفر پر روانہ ہوتا ہے۔ وہ خود سے ماورا ہونے کی کوشش کرتا ہے، اور اس ماورائیت میں وہ معنی پنہاں ہے جس کی وہ اپنی زندگی کے لیے تلاش کرتا ہے۔ معنی کی جستجو ایک ماورائی اقدام بن جاتی ہے۔ لہذا معنی کی تلاش ہی معتبریت (authenticity) کی

”شکست صرف اس وقت ہوتی ہے جب آپ خود کو شکست خوردہ سمجھنے لگیں۔“
سارتر

تلاش قرار پاتی ہے۔

سارتر کی ابتدائی فکر میں انفرادی معتبریت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ وہ فرد سے وجود یاتی اور نفسیاتی دونوں سطوح پر انفرادی معتبریت حاصل کرنے کا مبہم ترین امکان بھی چھین لیتا ہے۔ وجود یاتی (Ontological) انفرادی معتبریت حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ اُس نے کہا کہ فرد بد اعتقادی میں عمل کرنے کے رجحان سے فرار نہیں پاسکتا۔ انفرادی معتبریت نفسیاتی سطح پر بھی ممکن نہیں کیونکہ موجودہ سماجی ڈھانچہ انسان کو اپنی ذات سے ماوراء ہونے کی آزادی نہیں دیتا۔

معتبریت کے لیے لا حاصل تلاش سارتر کے ہاں کوئی ممکنہ اور کارآمد ذریعہ معتبریت تلاش کرنے کا موقعہ مہیا کرتی ہے۔ ابتدائی نام کا مطلب کلی ناکا نہیں۔ انفرادی معتبریت کے ناممکن پن سے دوچار سارتر کا انسان دیگر ذرائع کی جستجو جاری رکھتا ہے۔ وہ اپنی موضوعیت کے لیے لڑتا اور یوں اجتماعی معتبریت کی راہیں کھولتا ہے۔

سارتر لاشیئہ (Nothingness) سے ہمدردی یا تقدس کی بجائے انسانی آزادی کی طرف آیا جو کہ انقلابی سرگرمی میں حاصل ہوتی ہے۔ سارتر کے انسان کے لیے اجتماعی معتبریت کا ظہور خود کو دوطریقوں سے آشکار کرتا ہے۔ اول، وہ معتبریت کے لیے ناسازگار سماجی تانے بانے کی تعمیر نو کی جدوجہد میں معتبر بنتا ہے۔ دوم، اُسے تب معتبریت ملتی ہے جب وہ ایک معتبر انداز میں نو تشکیل شدہ معاشرے میں دیگر لوگوں کے ساتھ آزادی پر مبنی اخوت کے تعلقات قائم کرتا ہے۔

سارتر کے تصور کردہ معاشرے میں ”دوجا“ (Other) ہماری اپنی ہستی کے لیے خطرہ نہیں رہتا۔ قبل ازیں اُس نے کہا تھا کہ دو بے کی آزادی میری آزادی کو خطرے میں ڈال دیتی ہے۔ دو بے کی نگاہ مجھے معروض بنا دیتی ہے اور میں اپنی مطلق انفرادیت سے محروم ہو جاتا ہوں۔ سارتر نے تسلیم کیا کہ احتیاج سے متصف معاشرے میں ”دوجا“ میرے وجود کے لیے خطرہ ہے کیونکہ ہم دونوں ایک ہی جیسی ضروریات پوری کرنے کے لیے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ تاہم، اُس کے تصور کردہ یونیویٹائی معاشرے میں ایسی صورت حال نہیں ہوگی جس کا وصف خود اعتقادی اور کافی پن ہے۔

سارتر کے مطابق ایک فرد کا دو بے کے ساتھ تعلق صرف انسانی برتاؤ کے ذریعہ ہی بن سکتا ہے۔ تاریخی طور پر مشروط پیداوار میں انسانی عاملیت (Agency) لازمی ہے۔ طبقے کی تشکیل، طریقہ ہائے پیداوار و تعلقات پیداوار اور حتیٰ کہ انسانی تاریخ صرف انسانی برتاؤ (Praxis) کے توسط سے ہی عمل میں آسکتی ہے۔

فرد کو اپنی معتبریت کی تلاش کے لیے سازگار حالات مہیا کرنے والے معاشرے کی جستجو میں ملوث طریقہ کار کے مسئلے پر سارتر انسانیت پسند مارکسزم کو تسلیم کرتا ہے: جو اس قسم کی کاوش کے لیے موزوں ترین طریقہ پیش کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں مارکسزم ایک نئے نظام کی تعمیر نو کی قابلیت رکھنے والا واحد فلسفہ ہے: ایسا فلسفہ جس میں بد اعتقادی (Bad faith) کے تحت افعال کی تحریصات بہت ماند پڑ جاتی ہیں۔ نیز مارکسٹ معاشرہ واحد ایسا معاشرہ ہے جو بد اعتقادی کے تحت کیے گئے افعال کو سراہتا نہیں۔ تاہم، سارتر نے وجود تصور انسان و آزادی کو مارکسی بشریات میں سمونے کا سوچا تا کہ آزادی کے حقیقی فلسفہ کے لیے ایک بنیاد تیار کی جاسکے۔ یوں انسانیت پسندانہ مارکسزم سامنے آیا۔

ژاں پال سارتر کے فلسفے کا المیہ انسانی فرد کو غیر استدلالی انداز میں الوہی بنانے میں مضمر ہے۔ کائناتی منظر نامے سے

خدا کو خارج کرنے کے ذریعہ اُس نے انسان کا ایک ہیولہ تخلیق کیا جسے یہ معلوم نہیں کہ اُس نے کہاں اور کس لیے کھڑے ہونا ہے۔ اسی طرح سارتر نے اس بات سے بھی انکار کیا کہ انسان ایک فرد اور ایک سماجی وجود بھی ہے۔ انسانی انفرادیت کی تحلیل کی کوشش میں وہ سماجی مخالف اقدار وضع کرنے کے پھندے میں پھنس گیا۔ عالمگیر بھائی چارے (اجتماعی معتبریت سے متصف) کے متعلق سارتر کے خواب کی تعبیر موجودہ انسانی تاریخ سے میل نہیں کھاتی۔

سارتر کی فکر کے نقائص اور حدود کے باوجود ایسے لوگوں نے اسے دل میں جاگزیں رکھا جو کامل یقین رکھتے تھے کہ صرف معتبریت ہی انسان کو بطور انسان ابھرنے پر مائل کر سکتی ہے۔ اپنی ہستی کی حدود سے ماوراء ہونے کی انسانی استعداد کے متعلق سارتر کا دعویٰ اُس کی فکر پر از سر نو غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ سارتر نے ایک راہ دکھلائی: تاریخ ہی عیاں کرے گی کہ آیا کوئی شخص اس راہ پر روانہ ہوا یا نہیں۔



مورائس مارلو پونٹی

پیدائش: 14 مارچ 1908 عیسوی

وفات: 4 مئی، 1961 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: "Phenomenology of Perception"

مورائس مارلو پونٹی

فرانسیسی وجودی فلسفی مورائس مارلو پونٹی نے ادراک اور معاشرے میں جسم کے کردار پر منظر یاتی حوالے سے تحقیقات کے ذریعہ فلسفیانہ غور و فکر کا ایک نیا دروازہ کھولا۔ وہ 14 مارچ 1908ء کو Rochefort، فرانس میں پیدا ہوا اور اپنی نسل کے بہت سے دیگر نوجوانوں کی طرح اُس کا باپ بھی پہلی عالمی جنگ میں مارا گیا۔ اُس نے Ecole Normale سے 1930ء میں فلسفہ کی تعلیم مکمل کی۔

مورائس نے Lyon یونیورسٹی، سوربون میں پڑھایا اور 1952ء کے بعد Collège de France میں تعینات ہوا۔ اُس کی پہلی قابل ذکر کتاب "The Structure of Comportment" (1942ء) کرداریت پر ایک تنقید ہے۔ اُس نے اپنی اہم کتاب "Phenomenology of Perception" (ادراک کی مظہریت، 1945ء) میں جرمین فلسفی ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریات اور Gestalt کی نفسیات کے زیر اثر ادراک کا ایک تفصیلی مطالعہ پیش کیا۔ اس میں وہ کہتا ہے کہ سائنس دنیا کے ساتھ ایک اچھوتا (اور بھٹل) اور انوکھا ادراک کی تعلق پیشگی فرض کر لیتی ہے جو سائنسی انداز میں واضح یا حتیٰ کہ بیان بھی نہیں کیا جاسکتا۔

مورائس مارلو پونٹی نے کہا، "تمام شعور ادراک کی ہے۔۔۔ ادراک کردہ دنیا میں ہمیشہ ہی تمام منطقیت، تمام قدر اور تمام ہستی کی پیشگی فرض کردہ اساس ہوتی ہے۔" مارلو کی مظہریات کو مینو کا پیراڈاکس حل کرنے کی ایک کوشش قرار دیا گیا۔ بلاشبہ مینو کا پیراڈاکس مینو اور افلاطون کے درمیان ایک مکالمے کا حصہ ہے۔ مینو افلاطون سے ایک سوال کرتا ہے: "لیکن تم کسی ایسی چیز کو کیسے تلاش کرو گے جس کا تمہیں علم ہی نہیں کہ وہ کیا ہے؟ اگر وہ چیز بالکل سامنے بھی آجائے تو تمہیں کیسے پتا چلے گا کہ جس چیز کو تم نہیں جانتے تھے وہ مل گئی ہے؟"

مارلو پونٹی کی وجودی مظہریاتی علمیات اور وجودیات کو مینو کا پیراڈاکس حل کرنے کی کوشش کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اُس نے یہ کام کرنے کے لیے دکھایا کہ تجربیت اور استدلالیت کوئی حل پیش کرنے میں کیسے ناکام رہی تھیں۔ مارلو پونٹی لکھتا ہے: "تجربیت یہ نہیں دیکھ سکتی کہ ہم جسے دیکھ رہے ہیں اُسے جاننے کی ضرورت ہے، ورنہ ہم اُس کو تلاش ہی نہ کرتے، اور استدلالیت یہ نہ دیکھ پاتی کہ ہم جسے تلاش کر رہے ہیں اُس سے لاعلم ہونے کی ضرورت ہے، ورنہ ہم اُس کے متلاشی ہی نہ ہوتے۔" مینو کے پیراڈاکس کی وجہ سے سارا فلسفہ خطرے میں ہے، اور انفرادی سائنسیں بھی۔ تجربیت اور استدلالیت کے مسائل کو حل کرنے کے لیے مارلو پونٹی کا طریقہ جاننے کی خاطر یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ان دونوں فلسفوں نے کیا غلطیاں کیں۔ تجربیت کا دعویٰ ہے کہ شعور کو ماورائی دنیا نے متشکل کیا۔ ماورائی دنیا سے ہماری مراد انسانی تجربے سے باہر کی دنیا

غیر منطقی چیزوں کی تشریح کرنا بیسویں صدی کا مشن ہے۔"

پونٹی

ہے۔ لیکن یہ ایک مسئلہ ہے۔ اگر ہم محض اپنے تجربے سے باہر کی، مادی دنیا کو ہی جان سکتے ہیں تو یہ کیسے معلوم ہوگا کہ جو چیز ہمیں ملی ہے ہم اسی کی تلاش میں تھے؟ تجربیت کا آغاز موضوع (شعور) اور معروضات (مادرات شعور چیزیں) کے درمیان افتراق کے ساتھ ہے۔ لہذا سوال یہ بنا: ”موضوع معروضات کو کس طرح جانتا ہے؟ تجربیت کے مطابق موضوع تجربے کے ذریعے سے معروضات کا ادراک کرتا ہے۔ اس نکتے پر مظہریت کا اتفاق ہے۔ لیکن تجربیت میں متعدد مفروضات ایسے موجود ہیں جو مسائل پیدا کرتے ہیں۔

تجربیت کی طرح استدلالیت کے ڈانڈے بھی ڈیکارٹ سے جا کر ملتے ہیں۔ تجربیت کی طرح یہ بھی سچائی کو قطعی مانتی ہے۔ لیکن تجربیت کے مطابق دنیا کا تمام علم تجربے کی دین ہے، جبکہ استدلالیت کا کہنا ہے کہ تمام علم مقدم اور ماقبل (Priori) ہے۔ یعنی وہ تجربے سے پہلے ہی موضوع کو معلوم ہوتا ہے۔ ذہن تجربے کے معروضات کو مرتب یا منظم کرتا ہے اور ہم تجربے سے باہر کسی چیز کو بذاتِ ہرگز نہیں جان سکتے (کانٹ اس نکتہ نظر کی عمدہ مثال ہے)۔

استدلالیت بھی مینو کا پیراڈاکس حل کرنے سے قاصر ہے۔ اگر ہم اس چیز کو پہلے سے ہی جانتے ہیں جسے دریافت کرنا چاہ رہے ہیں تو پھر اس تلاش کی مشکل میں پڑا ہی کیوں جائے؟ اگر استدلالیت کا کہنا درست ہے تو فلسفہ اور نفسیات کے ساتھ ساتھ تمام سائنسیں بے مقصد کاوش ہیں۔ تاہم، ہم جستجو کرتے ہیں کیونکہ مادی دنیا ہمارے لیے ایک جیتا ہے؛ پھر بھی ہمیں یقین ہے کہ سچائی کے لیے ایک جستجو کے ساتھ ہم دنیا کو دریافت اور جان سکتے ہیں۔

مارلو پونٹی نے اپنی مظہریت کا آغاز ادراک کو اولیت دینے کے ساتھ کیا۔ چیزیں محض ایسی جی تاثرات کی طرح شعور پر اثر انداز نہیں ہوتیں، نہ ہی ہم چیزوں کو اپنے اذہان میں تعمیر کرتے ہیں۔ بلکہ ہمارے تجربے میں آنے والی چیزیں ایک موضوع معروض مکالمے کے ذریعہ دریافت ہوتی ہیں۔ اس مکالمے کو سمجھنے کی خاطر مارلو پونٹی نے مظہریت میں ایک نیا تصور متعارف کروایا: Lived body (جسم نامی) کا تصور۔

شعور ہمارے دماغوں میں جاری کارروائی کا ہی نام نہیں۔ بلکہ ہمارا مقصدی شعور ہمارے جسموں میں اور ان کے ذریعہ تجربے میں آتا ہے۔ Lived Body تصور کی مدد سے مارلو پونٹی نے ڈیکارٹ کی ذہن۔ جسم ثنائیت پر قابو پایا۔ ڈیکارٹ کے لیے جسم ایک مشین اور ذہن جسم کو چلانے والی مشین ہے۔ مارلو پونٹی کے لیے جسم ایک مشین نہیں، بلکہ ایک زندہ نامیہ ہے جس کے ذریعہ ہم دنیا میں اپنے امکانات کو فروغ دیتے ہیں۔ کسی شخص کے شعوری وجود کا دھارا جسم میں گزریں ہوتا ہے۔ ہم اپنے جسم میں، اور شعور محض سر کے اندر مقفل چیز نہیں۔ بعد میں اس نے جسم کا ذکر ”گوشت“ کے طور پر کیا جو دنیا والے گوشت سے ہی بنا ہے۔ اور چونکہ جسم کا گوشت دنیا کے گوشت سے بنا ہے اس لیے ہم دنیا کو جان اور سمجھ سکتے ہیں۔ جسم نامی کے تصور کو واضح کرنے کے لیے مارلو پونٹی نے ”خیالی ٹانگ“ کی مثال استعمال کی۔ اگر ہمارے جسم محض مشین ہوتے تو ایک خیالی ٹانگ کا تصور ممکن نہ ہوتا۔ اگر مشین کا ایک حصہ کاٹ کر علیحدہ بھی کر دیا جائے تو تب بھی وہ ٹانگ کو استعمال میں لائے بغیر قائم رہ سکتی ہے۔ تاہم، کئی ہوئی ٹانگ والے لوگ بدستور ٹانگ کو ”محسوس“ کرتے ہیں۔ اسی طرح تمام جسم نامی ایک ارادی جسم ہے جسے دنیا میں ممکنات کے حوالے سے جیا جاتا ہے۔ ٹانگ کٹ جانے پر بھی اس کے

استعمال کی ممکنات موجود رہتی ہیں، لیکن وہ دنیا میں بطور تجربے نہیں آسکتیں۔

جسم نامی کے تصور نے مارلو پونٹی کو مینو کا پیراڈاکس حل کرنے کے قابل بنایا۔ جسم مادی بھی ہے اور موضوع بھی۔ یہ موضوع اور معروض کے درمیان ”تیسری اصطلاح“ ہے۔ میں مادی معروضات کے وجود سے آگاہ ہوں کیونکہ میں انہیں چھونے، دیکھنے، سننے کے قابل ہوں۔ لیکن اہم ترین بات یہ ہے کہ میں کبھی بھی چیزوں کو کلی طور پر نہیں جانتا، وہ ہمیشہ مجسم تناظر میں میرے ادراک میں آتی ہیں۔ چونکہ میں اپنا جسم ہوں اس لیے چیزوں کو ایک مخصوص تناظر میں میرے ادراک میں آتی ہیں۔ چونکہ میں اپنا جسم ہوں اس لیے چیزوں کو ایک مخصوص تناظر سے ہی دیکھ سکتا ہوں اور چونکہ میں اپنا جسم ہوں اس لیے شے کو محض اس جزوی تناظر سے علاوہ بھی تجربے میں لاسکتا ہوں۔ شے ”بالذات“ (in itself) موجود ہے کیونکہ یہ کلی طور پر میرے ادراک میں آنے کے خلاف مدافعت کرتی ہے۔ تاہم، شے میرے لیے وجود رکھتی ہے کیونکہ میں ہمیشہ اسے اپنے جسم کے حوالے سے تجربے کرتا ہوں۔

اگر ہم ”میرے لیے بالذات“ (in-itself-for-me) کا یہ تصور سمجھ سکیں تو دیکھیں گے کہ تجربے کا کس طرح ہمیشہ موضوع۔ معروض کا مکالمہ ہوتا ہے۔ میں کبھی بھی دنیا میں جسمانی طور پر مصروف وجود کے سوا چیزوں کا تجربے نہیں کر سکتا۔ یعنی میرے لیے چیزوں کا ادراک کرانے کا ذریعہ صرف دنیا میں جسم کے ساتھ موجود ہونا ہے۔ زمان و مکالم کی نسبت دنیا میں ہمارے جسم سے ہے۔ میں بطور جسم بیک وقت دو جگہوں پر موجود نہیں ہو سکتا۔

جسم نامی کے تصور کے ساتھ مارلو پونٹی نے مینو کا پیراڈاکس حل کیا۔ مجھے یہ کیسے بتا چلے کہ جس چیز کی مجھے تلاش تھی وہ مل گئی ہے؟ جب مجھے اپنی جستجو کردہ چیز مل جاتی ہے تو مجھے بتا چل جاتا ہے کیونکہ دنیا میرے جسم کی نسبت کے ساتھ مربوط مفہوم سے لبریز ہے۔ آغاز میں چیزیں مبہم ہوتی ہیں لیکن میرے جسمانی طور پر ان کے ساتھ زیادہ تعلق میں آنے پر واضح ہو جاتی ہیں۔ دوسری طرف مجھے معروض جستجو کا علم نہیں ہوتا کیونکہ دنیا میری کلی تفہیم سے باہر ہے۔ کسی مخصوص لمحے میں دنیا نہ صرف وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہوتی ہے، بلکہ وہ بھی ہے جو مجھ سے چھپی ہوئی ہے۔

مارلو پونٹی نے سماجی اور سیاسی سوالات کی جانب بھی توجہ دیتے ہوئے 1947ء میں مارکی نکتہ نظر پر مبنی مضامین کا ایک مجموعہ ”Humanism and Terror“ بھی شائع کیا جو 1940ء کی دہائی کے اواخر میں سوویت کمیونزم کا رقیق ترین دفاع تھا۔ کوریائی جنگ نے اسے مایوس کیا اور وہ شمالی کوریائے جماعتی سارتر سے الگ ہو گیا۔ 1955ء میں اس نے کچھ مزید مارکی مضامین ”The Adventures of Dialectics“ کے زیر عنوان شائع کیے۔ تاہم، اب وہ کچھ مخرف ہو گیا تھا: مارکزم اس کے لیے اب حرف آخر نہ رہا تھا۔

سارتر اوسمون دی بودا کے ساتھ مل کر موروکس مارلو پونٹی نے ایک متاثر کن بعد از جنگ جریدے Les Temps Modernes کی بنیاد رکھی۔ آرٹ، فلم، سیاست، نفسیات اور مذہب کے بارے میں مارلو پونٹی کے شاندار اور بروقت مضامین بعد ازاں ایک کتاب کی صورت میں ”The Visible and the Invisible“ شائع ہوئے۔ بلاشبہ ادراک اور معاشرے میں جسم کے کردار کے بارے میں اس کے مطالعات نے فلسفیانہ تفتیش کا ایک نیا شعبہ کھولا۔



تھامس سیموئل کوہن

پیدائش: 18 جولائی، 1922 عیسوی

وفات: 17 جون، 1996 عیسوی

ملک: امریکہ

اہم کام: "The Structure of Scientific Revolution's"

تھامس سیمونل کوہن

سائنس کا امریکی مورخ اور فلسفی تھامس سیمونل کوہن 1960ء کی دہائی میں سائنس کے فلسفہ اور سوشیالوجی میں مرکز توجہ تبدیل کرنے میں کافی اہم حصہ دار ہے۔ وہ 18 جولائی 1922ء کو امریکہ کی ریاست اوہائیو میں Cincinnati کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس نے 1949ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے فزکس میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ 1956ء میں کیلی فورنیا یونیورسٹی میں تعینات ہوا اور 1961ء میں وہاں تاریخ سائنس کا پروفیسر بن گیا۔ 1964ء میں اُسے پرنسٹن یونیورسٹی میں ایک خصوصی اعزازی عہدہ ملا اور 1979ء میں واپس بوسٹن آکر میساچوسٹس انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی میں تاریخ و فلسفہ سائنس کا پروفیسر بن گیا۔ 1983ء میں وہ انسٹی ٹیوٹ میں ”لارنس ایس راک فیلر پروفیسر آف فلاسفی“ قرار پایا۔

کوہن کی لکھی ہوئی پانچ کتب اور لاتعداد مضامین میں سے ایک تصنیف ”The Structure of Scientific Revolutions“ (1962ء) سب سے مشہور ہے۔ کتاب لکھنے کے وقت وہ ہارورڈ میں تھیوریٹیکل فزکس کا گریجویٹ طالب علم تھا۔ ”دی سٹرکچر آف سائنٹفک ریویوشنز“ 16 زبانوں میں شائع ہو چکی ہے اور اب تک اس کی 10 لاکھ سے زائد کاپیاں فروخت ہو چکی ہیں۔ اس کتاب کی کافی مخالفت بھی ہوئی، اور کوہن کے بہت سے خیالات کو زبردست چیلنجوں کا سامان کرنا پڑا۔

”دی سٹرکچر“ میں کوہن نے کہا کہ سائنس علم کی تحصیل کا ایک مستحکم و متواتر عمل نہیں۔ بلکہ یہ پُر امن درمیان و تقوں کا سلسلہ ہے: یعنی وقفے وقفے عقلی لحاظ سے پُر جوش انقلابات آتے ہیں۔ ان انقلابات کے بعد ایک تصوراتی نظریہ دنیا کی ہر جگہ دوسرے تصوراتی نظریہ دنیا لے لیتا ہے۔

Paradigm (نمونہ، گردان) کی اصطلاح کو کوہن نے ہی مقبول بنایا (البتہ نقادوں نے اس اصطلاح کے غیر کامل استعمال پر اُس کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا)۔ کوہن کے مطابق Paradigm بنیادی طور پر سائنس کے مشترکہ اعتقادات کا مجموعہ، مسائل کو حل کرنے کے انداز کے متعلق اتفاق کردہ اصولوں کا مجموعہ۔ Paradigms سائنسی تفتیش میں لازمی ہیں کیونکہ انتخاب، قیاس اور تنقید کو ممکن بنانے والے باہم گندھے ہوئے نظری اور طریقہ کار سے متعلق عقائد کے بغیر کسی فطری تاریخ کی تشریح و تفسیر نہیں کی جاسکتی۔ درحقیقت پیراڈائم (Paradigm) سائنسی برادریوں کی تحقیقی کوششوں کی رہنمائی کرتا ہے، اور یہی کسوٹی نہایت واضح طور پر سائنس کے کسی شعبے کی شناخت کرتی ہے۔ کوہن کی منطق میں ایک اساسی موضوع یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے انقلابات کے ایک عمل کے ذریعہ ایک پیراڈائم سے دوسرے پیراڈائم

”جب ہم فطری کی تقلیدی قوتوں کو سمجھ جائیں تو وہ ہمیں زبردست حلیف معلوم ہوتی ہیں۔“

کوہن

تک عبور پختہ سائنس کی مثالی ترقیاتی ڈگر ہے۔ ”پیراڈائم شفٹ“ واقع ہونے پر ”ایک سائنس دان کی دنیا حقیقت یا تھیوری کی بنیادی پیمائشوں کے ذریعہ کیفیتیں طور پر منقلب اور کمیٹی طور پر بھی بھرپور بن جاتی ہے۔“

مقبول عام تصور کے برخلاف کوہن نے یہ بھی کہا کہ مثالی سائنس دان معروضی اور آزاداں فکر نہیں۔ بلکہ وہ بنیاد پرست افراد ہیں جو خود کو پڑھائی گئی چیزیں قبول کر لیتے اور اپنی تھیوریز کے پیدا کردہ مسائل حل کرنے کے لیے اپنے علم کا اطلاق کرتے ہیں۔ اُن میں سے زیادہ تر شخص ذہنی پزل حل کرنے والے ہیں جن کا مقصد پہلے سے معلوم چیز کو دریافت کرنا ہوتا ہے۔ ”کسی مسئلے کو حل کرنے میں متہمک شخص موجود علم اور طریقہ کار کے تحت عمل کرتا اور اگر وہ نہیں دیکھتا ہے۔ اُس کو معلوم ہوتا ہے کہ اُسے کیا حاصل کرنا ہے۔ لہذا وہ اپنے آلات اُسی کے مطابق ڈیزائن کرتا اور سوچوں کو اُسی سمت میں لگاتا ہے۔“

نارل سائنس کے ادوار میں سائنس دانوں کا اولین فریضہ تسلیم شدہ تھیوری اور حقیقت کو ہر ممکن حد تک مطابقت میں لانا ہوتا ہے۔ نتیجتاً سائنس دان عموماً ایسے حاصلات کو نظر انداز کر دیتے پر مائل ہوتے ہیں جو موجود پیراڈائم کے لیے خطرہ ہوں اور ایک نئے، مقابل پیراڈائم کی نشوونما کو ہمیز دیں۔ مثلاً ٹولمی نے اس نکتہ نظر کو مقبول بنایا کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے، اور متضاد شہادت کے ہوتے ہوئے بھی صدیوں تک اس نظریے کا دفاع کیا جاتا رہا۔ تاہم، تسلیم شدہ تھیوریز کو ذہن و دل میں نہ بسانے والے نوجوان سائنس دان — کوئی نیوٹن یا کوئی آئن سٹائن — پرانے پیراڈائم کا صفایا کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ روایت میں بندھی نارل سائنس کے طویل دورانیوں کے بعد ہی اس قسم کے سائنسی انقلابات آتے ہیں۔ نئے پیراڈائم کا ظہور نارل سائنس میں بحرانوں کا باعث بنتا ہے۔

بحران جب جنم لیتے ہیں جب سائنس دان نئی دریافت شدہ صورت کو غیر معمولی تسلیم کر لیں۔ تمام بحران مندرجہ ذیل تین میں سے کسی ایک طریقہ کے تحت حل کیے جاتے ہیں۔ نارل سائنس بحران کا باعث بننے والے مسئلے سے نمٹنے کے قابل ہوتی ہے اور یوں سب کچھ دوبارہ نارل ہو جاتا ہے۔ یا پھر مسئلے کی مدافعت کی جاتی ہے اور اسے متعلقہ شعبے کے ناکافی آلات کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ سائنس دان اسے آنے والی نسلوں کے لیے ایک طرف رکھ چھوڑتے ہیں۔ چند صورتوں میں کوئی نیا امیدوار پیراڈائم سامنے آتا ہے اور اس کی قبولیت یا تردید کی لڑائی شروع ہوتی ہے۔ کوہن نے ان لڑائیوں کو ”پیراڈائم جنگیں“ کہا۔

کوہن کا کہنا ہے کہ سائنسی انقلاب میں کوئی نیا غیر موافق پیراڈائم مکمل یا جزوی طور پر پرانے والے پیراڈائم کی جگہ لے لیتا ہے۔ آخر کار پرانے یا پھر نئے پیراڈائم کی فتح کے ساتھ انقلاب انجام پذیر ہو جاتا ہے۔

ان دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ سوال ابھرتا ہے: سائنس کیسے اور کیوں ترقی کرتی ہے، اور اس کی ترقی کی نوعیت کیا ہے؟ کوہن نے کہا کہ نارل سائنس اس لیے ترقی کرتی ہے کیونکہ پختہ سائنسی برادری کے اراکین واحد پیراڈائم کے نکتہ نظر سے کام کرتے ہوئے، اور مختلف سائنسی برادریاں شاذ و نادر ہی ایک جیسے مسائل پر تحقیق و تفتیش کرتی ہیں۔ پیراڈائم کے پیدا کردہ مسائل حل کرنے کے لیے کامیاب اور یقینی لگتی ہے۔ نیز ”فلسفہ میں کسی ترقی سے انکار کرنے والا شخص اصل میں زور

دیتا ہے کہ اب بھی ارسطو پسند موجود ہیں۔ اُس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ارسطو پسند ترقی کرنے میں ناکام ہو گئے۔

کیا سائنس کے ذریعہ مطلق سچائیوں کو دریافت کرنے کا نام ترقی ہے؟ کوہن کے مطابق ”ہمیں یہ نظریہ ترک کرنا ہو گا کہ پیراڈائم کی تبدیلیاں سائنس دانوں کو سچائی سے قریب تر لے جاتی ہیں۔“ اُس کی بجائے سائنس کا ترقیاتی عمل مرحلہ بہ مرحلہ ارتقا پر مشتمل ہے۔ ہر مرحلہ فطرت کی زیادہ مفصل اور بہتر تفہیم سے متصف ہے۔

تھامس کوہن 1954ء میں Guggenheim فیلو نامزد ہوا اور 1982ء میں جارج سارٹن میڈل برائے تاریخ سائنس کا مستحق قرار پایا۔ اُس کی کتاب ”دی سٹرکچر“ نے تاریخ و فلسفہ سائنس میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ اُس کا پیراڈائم شفٹ کا تصور پولیٹیکل سائنس، معاشیات، سوشیالوجی اور حتیٰ کہ بزنس مینجمنٹ جیسے شعبہ ہائے علم پر بھی اثر انداز ہوا۔ وہ بیسویں صدی کے دوران سائنس اور فلسفہ کے موضوع پر لکھی گئی موثر ترین کتب میں سے ایک خالق ہے۔

کوہن کے برخلاف کارل ریمینڈ پوپر نے سائنس کو ایک نہایت منطقی انداز میں آگے بڑھتے ہوئے تصور کیا۔ البتہ بحیثیت مجموعی (چند مستثنیات کے ساتھ) سائنسی پیش رفت کی تاریخ کے بارے میں کوہن کا نظریہ غالب آ گیا ہے۔ اُس نے کم از کم یہ تو دکھایا کہ کسی طرح سائنس دان اکثر ایسے خیالات کے حامل ہوتے ہیں جن وہ خود سائنسی انداز میں دفاع نہیں کر سکتے۔ اُس کی تحریریں خشک سہی، مگر انہوں نے عمیق اثرات مرتب کیے کیونکہ اُن کے سائنسی مواد نے تساہل کا خول توڑا۔ یہ بلاشبہ سائنس کے ساتھ ایک بھلائی تھی۔



میشیل فوکو

پیدائش: 15 اکتوبر 1926ء سوی
وفات: 25 جون 1984ء سوی
ملک: فرانس
اہم کام: "The Order of Things"

میشیل فوکو

فرانسیسی فلسفی میشل فوکو دوسری عالمی جنگ کے بعد اُبھرنے والے موثر ترین اور نہایت متنازعہ مفکرین اور فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ اُس نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ انسانی فطرت اور معاشرے کے بارے میں جن بنیادی تصورات کو لوگ مستقل سچائیوں کے طور پر مان لیتے ہیں وہ تاریخ کے عمل میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اُس کی تحقیقات نے جرمن فلسفی کارل مارکس اور آسٹریائی ماہر تحلیل نفسی سگمنڈ فرویڈ کے اثرات کو چیلنج کیا۔ فوکو کے پیش کردہ نئے تصورات جیلوں، پولیس، انشورنس، دماغی مریضوں کی دیکھ بھال، ہم جنس پرست مردوں کے حقوق اور بہبود کے متعلق لوگوں کے مفروضات کو بھی چیلنج کرتے ہیں۔

فوکو 15 اکتوبر 1926ء کو فرانس میں Poitiers کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک ممتاز مقامی سرجن تھا جو اپنے بیٹے کو بھی یہی بنانے کا خواہشمند تھا۔ جب نو جوان فوکو اپنے آپ میں مگن رہنے والا شخص نکلا تو باپ نے اُسے کیتھولک کالج Saint Stanilas میں داخل کر دیا جو نظم و ضبط کی سخت پابندی اور کٹر پین کے لیے معروف تھا۔ وہاں پڑھنے کے دوران فوکو نے اچھی کارکردگی دکھائی اور گریجوایشن کر کے اعلیٰ شہرت یافتہ مدرسے Henri IV (پیرس) میں داخل ہوا۔ 1946ء میں اُس نے Ecole Normale Supérieure میں داخلہ کے لیے چوتھی پوزیشن حاصل کی۔ ممتاز و مشہور مورخ مارلو پونٹی کے ساتھ پڑھتے ہوئے وہ ایک ذہین نو جوان مفکر بن کر اُبھرا۔ اُسے 1948ء میں فلسفہ میں اپنا ”لائسنس“ ملا۔ 1950ء میں نفسیات میں ”لائسنس“ لیا اور 1952ء میں سائیکو پتھالوجی میں ڈپلومہ حاصل کیا۔

فوکو نے 1954ء سے 1958ء تک سوئڈن کی Uppsala یونیورسٹی میں فرانسیسی پڑھائی، پھر دارسا یونیورسٹی میں ایک سال لگانے کے بعد ہیبرگ یونیورسٹی میں ایک سال گزارا۔ 1960ء میں وہ کلیرمونٹ یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ کا سربراہ بن کر واپس فرانس آیا اور اُسی برس اپنی شاندار کتاب ”Madness and Civilisation“ شائع کی۔ فوکو نے اس کتاب میں دلیل دی تھی کہ ہمیں معلوم ”دیوانگی“ اور ہم اس کے اور ”ہوش مندی“ کے مابین جو کہ متعصبانہ اور جانب دارانہ امتیاز کرتے ہیں وہ عہد استدلال کی اختراع ہے۔ اس کتاب کی بنیاد پر اُسے doctract d'etat دی گئی۔

دنیا میں کتنی اقسام کے لوگ موجود ہیں؟ اُن کا جوہر کیا ہے؟ انسانی تاریخ کا جوہر کیا ہے؟ اپنے بہت سے پیش رو دانشوروں کے برعکس فوکو نے ان سیدھے سادے سوالات کا جواب دینے کی روایتی انداز میں کوشش نہ کی، بلکہ ان کا تنقیدی تجزیہ کیا۔ اُس نے یورپ اور امریکہ میں روزمرہ کا حصہ بن چکے ان سوالات کے جوابات کی جانب تشکیکی رویہ اختیار کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ہم گہلی مظہریت اور مارکسی مادیت دونوں میں ہی یہ مروج مقولے اثر انداز نظر

”حاکمیت یا استبداد کی نسبت شعور کی آزادی زیادہ خطرات سے دوچار کرتی ہے۔“
فوکو

آتے ہیں۔ انہوں نے 19 ویں صدی کے دوران ارتقائی حیاتیات، طبیعی بشریات، کلینکل میڈیسن، نفسیات، سوشیالوجی، تعزیرات کو بھی متاثر کیا۔

اینگلو امریکن حیثیت پسند روایت کے متعدد فلسفیوں نے انسانی سائنسوں (نفسیات، سوشیالوجی اور کریمینالوجی) پر الزام لگایا تھا کہ وہ ریاضی یا طبیعیات والا تصوراتی اور طریقہ کار سے متعلق مضبوطی اور استحکام حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی تھیں۔ فوکو نے بھی ان انسانی علوم میں غلطی دیکھی لیکن وہ حیثیت پسندوں کے اس خیال کو مسترد کرتا ہے کہ خالص یا فطری سائنسوں کے طریقہ ہائے کار نے مستند یا مقنع علم تک رسائی کا کوئی خصوصی پیمانہ فراہم کیا تھا۔ اُس نے انسانی علوم کی بنیاد اور مشعل راہ کا کام دینے والے سیاسی نقطے پر توجہ مرکوز کی: ”انسان“ کا تصور۔ انسان ایک طرف تو فطری دنیا کے کسی بھی اور معروض کی طرح ایک معروض تھا، اور طبیعی قوانین کے بلا امتیاز اثرات کے تابع تھا۔ دوسری طرف انسان ایک موضوع بھی تھا، اور اپنے دنیاوی حالات کو سمجھنے اور تبدیل کرنے کی بے مثال صلاحیت کا حامل تھا۔ فوکو نے اس قسم کی مخلوق کی کوئی شہادت نہ دھونڈنے کے لیے سارا تاریخی ریکارڈ چھان مارا، مگر بے سود۔ معروضات کی تلاش کے دوران اُسے محض کثیر المقدار موضوعات ہی ملے جن کے اوصاف ڈرامائی طور پر زمان و مکان کے ساتھ متغیر تھے۔ کیا انسانی علوم کا نشائی (موضوع اور معروض) انسان مستقبل میں کبھی ظہور پذیر ہو سکتا تھا؟ فوکو نے اپنی کتاب ”The Order of Thing“ اور کچھ دوسری تحریروں میں کہا کہ مکمل طور پر آزاد مخلوق کا موجود ہونا ایک طرح کا پیراڈاکس ہے۔ یہ مخلوق نہ صرف ماضی میں کبھی موجود نہیں رہی، بلکہ اصولی طور پر کبھی وجود میں آئی نہیں سکتی۔

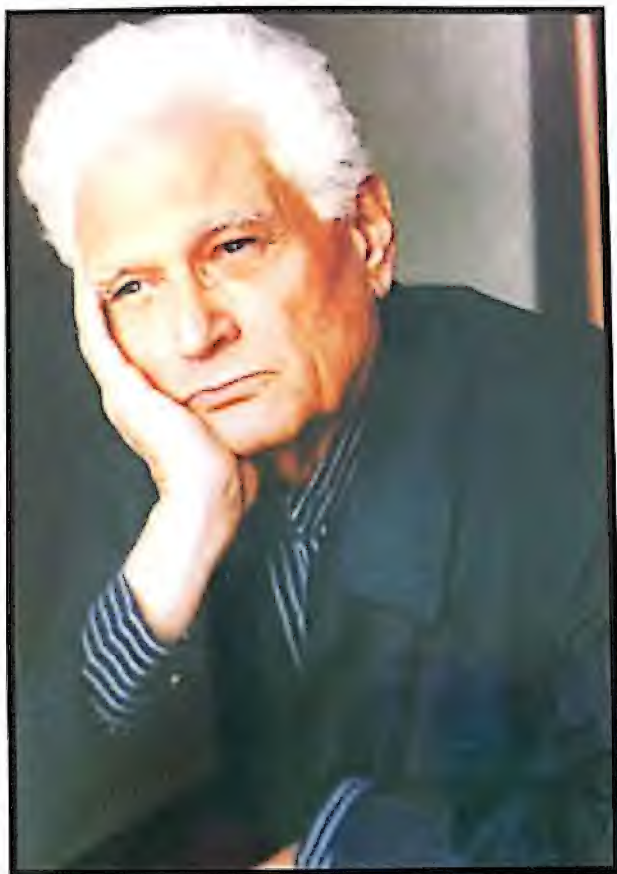
فوکو نے کہا انسان کا تصور مغربی فکر پر اپنی گرفت کھوتا جا رہا ہے۔ مگر یہ بے بنیاد اور مصنوعی تصور انسان آخر اتنے طویل عرصے تک قائم کیوں رہا؟ فوکو کے خیال میں سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے یورپ کی ابھرتی ہوئی قومی ریاستوں میں ”انسان“ اُن سماجی دساتیر اور رواجوں کی تخلیق کے لیے تصوراتی شرط لازم تھا جو اُس وقت مفید شہری پیدا کرنے کے لیے ضروری تھے۔ لہذا یہ تصور عام ہوا کہ انسانی کردار اور تجربہ ناقابل تغیر تھے۔ ”انسان“ کی بحث ہونے پر اس تصور کی جگہ درجہ بدرجہ اس نئے تصور نے لی کہ روح اور جسم دونوں کی اصلاح کی جاسکتی تھی۔

فوکو کی فکر پر جرم فلسفی فریڈرک نیٹشے اور مارٹن ہیڈرگار کا کافی اثر تھا۔ نیٹشے کا کہنا تھا کہ انسانی طرز عمل کا محرک اقتدار حاصل کرنے کی خواہش ہے اور یہ کہ روایتی اقدار معاشرے پر اپنی گرفت کھو چکی ہیں۔ ہیڈرگار نے ”ہستی کی تقسیم کے لیے ہمارے موجودہ ٹیکنالوجیکل طریقے“ پر تنقید کی۔ فوکو کے فلسفے نے معاشرے کے اندر اقتدار کے بدلتے ہوئے طریقوں اور ذات کے ساتھ اُس طاقت کے مربوط ہونے کے طریقوں پر تحقیق کی۔ تاریخ میں مختلف مواقع پر سنجیدگی کے ساتھ درست یا غلط قرار دیے جاسکتے والے دعوؤں پر حکمران بدلتے ہوئے قوانین اُس کا مرکزی موضوع ہیں۔ اُس نے یہ مطالعہ بھی پیش کیا کہ عام طور طریقوں نے کس طرح لوگوں کو اپنی شناختیں متعین اور علم کو منظم کرنے کے قابل بنایا؛ واقعات کو فطرت، انسانی کوشش یا پھر خدا سے تحریک یافتہ سمجھا گیا۔ فوکو نے کہا کہ چیزوں کو سمجھنے کا ہر ایک انداز اپنے فائدے اور خطرات رکھتا ہے۔

فوکو کی فکر تین مراحل سے گزری۔ اول ”Madness and Civilisation“ میں اُس نے مغربی دنیا میں

دیوانگی — جسے کبھی الہام اور القا سمجھا جاتا تھا — کے ایک ذہنی مرض بن جانے پر بحث کی۔ اس کتاب میں وہ دیوانگی کی اُس تخلیقی قوت کو آشکار کرتا ہے جسے مغربی معاشروں نے روایتی طور پر دبایا۔ دوسرا مرحلہ فوکو کی اہم ترین تصنیف ”The Order of Things“ پر مشتمل ہے۔ اُس کا آخری فکری مرحلہ 1975ء میں ”Discipline and Punish“ کی اشاعت کے ساتھ شروع ہوا۔ وہ سوال اٹھاتا ہے کہ کیا ایذا دہی کی نسبت قید ایک زیادہ انسانی سزا ہے۔ فوکو کی آخری تین کتابیں — ”History of Sexuality“ (1976ء) اور ”The Use of Pleasure“ (1984ء) — ایک غیر مکمل تاریخ جنسیت کے حصے ہیں۔ وہ ان کتابوں میں مغربی معاشروں میں لوگوں کے اُن مراحل کا ذکر کرتا ہے جن کے تحت وہ خود کو جنسی وجود سمجھنے لگے۔

فوکو خود بھی ہم جنس پرست تھا اور ہم جنس پرستوں کے شعور پر اُس کے نظریات کا کافی گہرا اثر مرتب ہوا۔ ”جنسیت کی تاریخ“ میں وہ یہ نظریہ بیان کرتا ہے کہ جنسیت ”فطری“ ہونے کی بجائے ایک ثقافتی تہذیبی پیداوار ہے اور مختلف زمان و مکان میں تہذیبیں اور جنسیت بہت مختلف انداز میں مرتب ہوتی ہیں۔ مثلاً اٹھارہویں صدی سے قبل کوئی ہم جنس پرست نہیں بلکہ صرف ہم جنس پرستانہ (یا سادی) افعال موجود تھے۔ اُن افعال کو 18 ویں اور 19 ویں صدی میں شناخت ملی۔ میٹیل فوکو کی موت کے دس برس بعد مغربی تہذیب کے گزشتہ تین سو سالہ ارتقا کے متعلق اُس کے نظریات نے زبردست اثرات ڈالے۔ گزشتہ دو عشروں کے دوران میں کسی بھی اور شخص نے مغرب کی اکیڈمک فکر کو اس قدر گہرائی میں متاثر نہیں کیا۔



ژاکس دریدا

پیدائش: 15 جولائی، 1930 عیسوی

وفات: 9 اکتوبر، 2004 عیسوی

ملک: الجزائر

اہم کام: "Of Grammatology"

ژاکس دریدا

آج کسی مفکر کا فلسفیانہ یا تنقیدی رجحان کچھ بھی ہو، مگر کوئی بھی ژاکس دریدا کے کام کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ 1966ء کی بات ہے کہ اسے جان باکسز یونیورسٹی کی ایک کانفرنس میں مقالہ پڑھنے کی دعوت دی گئی۔ تاہم، اس کے نتیجے میں ایک اہم فلسفیانہ coup جیسی کوئی چیز واقع ہو گئی۔ دریدانے نہایت غیر متوقع طور پر مغرب میں فلسفے کی ساری تاریخ کو شکوک بنادیا تھا۔

وہ El-Biar کے مقام پر ایک الجیریائی یہودی گھرانے میں پیدا ہوا۔ 22 سال کی عمر میں وہ فرانس چلا گیا اور پیرس کے E'cole Normale Supérieure میں تعلیم پائی۔ اس نے ایڈمنڈ ہسرل کے مظہریت پر توجہ مرکوز کی۔ 60ء کی دہائی کے دوران اس نے بائیں بازو کے ایک جریدے کے لیے فلسفہ تحریر کے متعلق کئی تجزیاتی مضامین شائع کیے۔ عشرے کے نصف اول میں اس نے تاریخ اور فلسفہ تحریر کے متعلق چھپنے والی کتب پر تبصرے لکھے۔ یہ تجزیات ہی غالباً دریدا کے بعد کے کام کی بنیاد بنے۔ 1967ء میں وہ تین کتب کے ذریعے تحریر و تصنیف کے افق پر یکدم ابھرا: "Writing and Difference"، نہایت متاثر کن "Of Grammatology" اور "Voice and Phenomenon"۔ اس کی پیدا کردہ فکری تحریک ڈی کنسٹرکشن (تحلیل) کہلائی۔ دریدانے میں سے زائد کتب اور مقالے لکھے۔ لیکن برسوں تک وہ کسی کا بھی ہیرو نہیں تھا۔

اس نے 1965ء سے 1984ء تک Ecole Normale Supérieure میں پڑھایا اور پیرس و امریکہ کی یونیورسٹیوں میں تھوڑا تھوڑا وقت دیتا رہا۔ 1981ء میں وہ پراگ میں ہونے والے ایک Clandestine سیمینار میں مشغول تھا کہ اسے گرفتار کر کے ملک سے نکال دیا گیا۔ اس دوران وہ فلم Ghost Dance (82ء) میں بھی نمودار ہوا اور جنوبی افریقہ میں نسل پرستی کے خاتمے کی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔

اگر دریدا مغربی فکر کو سر کے بل کر دینے میں کامیاب ہوا ہے تو اس کی وجہ صرف ٹٹسے، فرائیڈ، ہیڈگر اور ساسیور (Saussure) کے بل بوتے پر ہے۔ ٹٹسے کی طرح دریدا بھی بہ حیثیت مجموعی فلسفے کے متعلق تشکیک کا شکار تھا، لیکن بالخصوص اس کے انداز میں صداقت کے متعلق دعووں پر اسے اعتراض تھا۔ دریدا کو بھی علم تھا کہ ہم اپنے تناظر (Perspective) کے قید ہیں، چنانچہ دونوں نے کسی کے تناظر کو الٹے پلٹنے کی کوشش کی۔ دونوں ہی موضوع/معروض؛ صداقت/خطا؛ اخلاقی/غیر اخلاقی کے متصادفات کو الٹے پلٹتے ہیں۔

تحلیلی نفسیات کے بانی سگمنڈ فرائیڈ (1856-1939ء) کے ساتھ مل کر دریدا انسانی سائنس کی یگانگت پر سوال

”کون کہتا ہے کہ ہم صرف ایک باری جنم لیتے ہیں؟“

دریدا

اٹھاتا ہے جس پر ہمیشہ ماضی کے تجربات کے تحت اشعوری سائے منڈلاتے رہتے ہیں۔

ڈی کنسٹرکشن (تحلیل) کا لفظ جرمن فلسفی مارٹن ہیڈگر (1889-1976ء) کے تصور Destruction سے مشتق ہے۔ اس کا مطلب تجزیہ کی بجائے ادھیرنا، کھولنا یا جزئیات کی سطح پر کھول کر دیکھنا ہے۔ انگلش کے لفظ analysis کا بھی یہی مطلب ہے، بلکہ analysis اور deconstruction کو ایک دوسرے کا ہم معنی سمجھنا چاہیے۔ لہذا انھوں اشتقاقی اور اصطلاحی بنیادوں پر ڈی کنسٹرکشن کا اردو ترجمہ ”تحلیل“ کیا جاسکتا ہے۔ ادب، فلسفے اور زبان کی ڈی کنسٹرکشن کے لیے ”تحلیلی تنقید“ کی اصطلاح نہایت موزوں ہوگی، بالکل تحلیلی نفسیات کی طرح۔ مارٹن ہیڈگر نے داخلی ترقی سے تعارف کے ذریعے وجودیات کی پرانی روایت کے بندھنوں کو ڈھیلا کرنے پر زور دیا۔ دریدانے اپنے لکھے ہوئے لفظ پر کاٹا مارنے کا طریقہ بھی ہیڈگر سے مستعار لیا جس طرح ہیڈگر نے Being لکھا، اسی طرح دریدانے is کا استعمال کیا۔ کیا میز موجود ہے؟

فرڈیننڈ ساسیور ایک سوئس ماہر لسانیات تھا جو سٹرکچرل ازم (ساختیات) کا تئیب بنا اور ادب، semiotics، لوک ریت اور بشریات کے شعبوں پر اثرات مرتب کیے۔ اس کا خیال تھا کہ ایک مجرد ساخت (سٹرکچر) موجود ہے جو تمام زبانوں میں محسوس اظہار پاتی ہے، جیسے شطرنج کے قواعد جو کھیل میں تمام ممکنہ چالوں کا تعین کرتے ہیں۔ اسی طرح ساختیاتی ماہرین بشریات کو یقین ہے کہ اسطورہ، قرابت داری وغیرہ جیسی ثقافتی صورتوں کی تہہ میں مجرد ساختیں (سٹرکچرز) موجود ہیں۔ نتیجتاً بالکنگ، اساطیر، سیاسی مہم، مذہبی دساتیر اور ٹریک سنگلز کا بھی ساختیاتی تجزیہ کیا گیا۔

اس قسم کے تجزیے میں جزئیات کا مفہوم ان کے آپسی تعلق جتنا اہم نہیں۔ مثلاً ٹریک کی لائنوں میں سرخ، پیلی اور سبز لائنوں کا مطلب سبز کے سبز پن یا پیلی کے پیلے پن پر مبنی نہیں۔ لائنوں کا مفہوم ایک نظام کے اجزاء کے طور پر ان کے باہمی تعلق میں ہے۔ ان جگہ اگر کسی اور رنگ کی لائنیں لگادی جائیں تو تب بھی نظام اسی مفہوم کا حامل ہوگا۔ ایک قرمزی رنگ کی لائن بھی ”سپ!“ کا مفہوم دے سکتی ہے۔

ساختیات نے بشریات، ادبی تنقید اور دیگر شعبوں کو ایک سائنسی بنیاد مہیا کرنے کا عہد کیا، لیکن امریکہ میں اپنے اثرات ڈال سکنے سے پہلے ہی جان ہاکنگز والے سیمینار میں دریدانے سٹرکچرل ازم کی کمزوری عیاں کردی۔ ساختیات کا انحصار ساختیوں پر ہے اور ساختیوں کا مرکز ہے۔ اور دریدانے ایک مستحکم مرکز کا تصور ہی معرض سوال میں ڈال دیا۔ پوسٹ سٹرکچرل ازم کا عہد شروع ہو گیا تھا۔

پوسٹ سٹرکچرل ازم کی تحریک میں درید اور میٹیل فوکو کے علاوہ کئی دیگر فرانسیسی مفکرین بھی شامل ہیں۔ یہ سارے علم تاریخ، بشریات، ادب، نفسیات، وغیرہ — کو ”متن پر مبنی“ خیال کرتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ علم ”تصورات“ کی بجائے ”الفاظ“ پر مشتمل ہے۔

ہاں تو ڈی کنسٹرکشن یا تحلیل کی تعریف ایک ایسی سرگرمی ہے جو دریدا کی ساری فکری امنگ کے برخلاف جاتی ہے۔ درحقیقت دریدانے کہا کہ ”ڈی کنسٹرکشن X ہے“ جیسا کوئی بھی جملہ خود بخود اصل نکتے سے انحراف کر جاتا ہے۔ لیکن ڈی

کنسٹرکشن میں اکثر پڑھنے کا ایک طریقہ ملوث ہے جو ”غیر مرکز“ بنانے کے عمل سے تعلق رکھتا ہے۔ مراکز کی مسائل انگیز نوعیت سے پردہ اٹھانے کے ذریعے۔ مراکز کو غیر مرکزی بنانا؟ مرکز کیا ہے؟ آپ کو غیر مرکزی ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ دریدانے مراکز کے متعلق ایسی مجرذ بان میں لکھا کہ اس کی کچھ مثالیں پیش کر دینا پڑے گا۔ اس کے مطابق ساری مغربی فکر مرکز کے تصور پر مبنی ہے۔ ایک ماخذ، ایک سچائی، ایک مثالی صورت، ایک طے شدہ نقطہ، ایک غیر متحرک محرک، ایک جوہر، ایک خدا، ایک حضور جو تمام مفہوم کی ضمانت دیتی ہے۔ مثلاً کوئی دو ہزار سال تک مغربی ثقافت مسیحیت اور مسیح کے تصور پر مرکوز رہی ہے۔ اور دیگر ثقافتوں میں بھی یہی صورت ہے۔ ان سب کی اپنی اپنی مرکزی علامتیں ہیں۔

دریدا کی نظر میں مراکز کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ وہ ”خارج“ کرنے کی ”کوشش“ کرتے ہیں اور اس کوشش میں دوسروں کو نظر انداز کرتے، دباتے اور حاشیہ نشین بناتے ہیں۔ مردوں سے مغلوب معاشروں میں مرد مرکزی ہے اور عورتیں نظر انداز شدہ، استحصال زدہ ”دوسرا“۔ اگر آپ کی ثقافت میں مسیح مرکز میں ہے تو عیسائی اس ثقافت میں مرکزی، جبکہ بودھ، مسلمان، یہودی — کوئی بھی مختلف — حاشیوں پر ہوں گے، برطرف شدہ۔ چنانچہ مرکز کی خواہش متضادات (binary opposites) کو جنم دیتی ہے۔ جس میں ایک متضاد اصطلاح مرکز اور دوسری نظر انداز شدہ کے لیے ہوتی ہے۔ نیز، مراکز متضادات کے کھیل کو فکس یا غیر متحرک بنانا چاہتے ہیں۔ متضادات کے کھیل کو منجمد کرنے سے کیا مراد ہے؟

مرد/عورت کا متضاد محض ایک متضاد ہے۔ دیگر میں روح/مادہ، فطرت/ثقافت، گور/کالا، عیسائی/بت پرست شامل ہیں۔ دریدا کے مطابق تصورات، ضابطوں اور زمرہ بندیوں کے ذریعے ہی ہم حقیقت تک رسائی پاتے ہیں اور انسانی ذہن کے وظائف اسی قسم کے تصوراتی جوڑے تشکیل دینے کے ذریعے انجام پاتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ کس طرح دائیں طرف والی اصطلاح مراعات یافتہ ہے۔ تب بائیں طرف والی اصطلاح مراعات سے محروم ہو جاتی ہے۔ مسیح یا بدھ یا کسی اور چیز کو مرکز میں دکھانے والی شبیہیں ہمیں بتاتی ہیں کہ مرکز میں موجود چیز ہی حقیقت ہے۔ دیگر تمام نکتے ہائے نظر تاویب یافتہ ہیں۔ اس قسم کی شبیہ کھینچنا مثلاً، عیسائی/یہودی یا عیسائی/بت پرست کے درمیان متضادات کے کھیل کو منجمد کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس قسم کے آرٹ میں یہودی اور بت پرست کو دکھایا تک نہیں گیا۔ لیکن اس کے علاوہ بھی اس کھیل کو جامد کرنے کے متعدد ذرائع موجود ہیں — جیسے ایڈورٹارنگ، سماجی ضوابط، شیوز، روز، زمرہ بندیاں، رسوم، وغیرہ۔ مگر حقیقت اور زبان مرکزی، قاطع شبیہ والی ان تصاویر جیسی سادہ اور دو ٹوک نہیں۔ وہ مبہم ہیں۔

دریدا کہتا ہے کہ تمام مغربی فکر متضادات کے جوڑے بنانے کے ذریعے عمل کرتی ہے جن میں جوڑے کا ایک رکن مراعات یافتہ ہے۔ یوں نظام کو جامد اور جوڑے کو دوسرے رکن سے ”محروم“ کر دیا گیا۔

تحلیل یا ڈی کنسٹرکشن مرکز کو بے مرکز کرنے کی تکنیک ہے۔ پڑھنے کا ایک انداز جو پہلے ہمیں مرکزی اصطلاح کی مرکزی سے آگاہ کرتا اور پھر مرکزی اصطلاح کو معزول کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ دہی ہوئی اصطلاح مرکز بن سکے۔ وہ استحصال/استیصال زدہ اصطلاح عارضی طور پر سلسلہ مراتب کا تختہ الٹ دیتی ہے۔

دریدا کا دعویٰ ہے کہ ڈی کنسٹرکشن ایک سیاسی عمل ہے۔ اور آپ کو لازم ہے کہ معزولی کے اس مرحلے سے یونہی غفلت میں نہ گزر جائیں۔ جلد ہی آپ کو معلوم ہوگا کہ نیا نکتہ نظر پہلے جیسا پائیدار نہیں، اور تب آپ دونوں معنی برابر طور پر دیکھیں گے۔

دریدا اپنی زندگی کے دوران سیاسی سرگرمیوں میں پوری طرح مشغول رہا۔ اس نے فرانس میں الجیریائی تارکین وطن کے حقوق کی خاطر جدوجہد کی، نسلی تعصب کے خلاف آواز اٹھائی اور چیک چارٹر 77 کے مخرقین کے حقوق کی خاطر کھڑا ہوا۔ وہ اپنے فلسفہ اور سیاسی حقیقت کے درمیان مطابقت لانے کا متمنی تھا۔ ادبی تنقید اور فلسفہ کے تقریباً سبھی شعبوں میں اس کے حوالے بہت وسیع پیمانے پر دیے گئے۔

2003ء میں تشخیص ہوئی کہ اسے پینکریاز کا کینسر تھا۔ صرف ایک سال بعد وہ پیرس کے ایک ہسپتال میں جان کی بازی ہار گیا۔ موجودہ دور کے فلسفے پر اس کے اثرات ناقابل تردید ہیں اور وہ بلاشبہ بیسویں صدی کے نہایت متاثر کن فلسفیوں میں سے ایک ہے۔



پیٹر سنگر

پیدائش: 6 جولائی 1946ء عیسوی
وفات: (زندہ)
ملک: آسٹریلیا
اہم کام: "Animal Liberation"

پیٹر سنگر

آسٹریلیائی فلسفی اور Bioethicist (حیاتیاتی اخلاقیات پسند) پیٹر سنگر جانوروں کے حقوق اور ان کے ساتھ انسانی تعلق و سلوک کے بارے میں اپنے نظریات کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ وہ ملبورن، آسٹریلیا میں پیدا ہوا، ملبورن یونیورسٹی اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ اُس نے اپنے کیریئر کا آغاز آکسفورڈ میں اخلاقیات پر لیکچر دینے (1971-73) کے ساتھ کیا۔ بعد ازاں شمالی امریکہ اور آسٹریلیا میں مختلف یونیورسٹیوں میں خدمات انجام دیتا رہا۔ 1977ء میں موناش یونیورسٹی، ملبورن نے اُسے فلسفے کا پروفیسر تعینات کیا۔ وہ یونیورسٹی کے شعبہ برائے انسانی حیاتیاتی اخلاقیات کے ساتھ بھی قریبی طور پر وابستہ ہو گیا جس کا مقصد بائیومیڈیکل دریافتوں کے اخلاقی پہلوؤں کا مطالعہ کرنا ہے۔ پیٹر سنگر نے اس کے ڈائریکٹر (1987-91ء) اور پھر ڈپٹی ڈائریکٹر کے طور خدمات انجام دیں۔ 1999ء میں پیٹر اسے پرنسٹن یونیورسٹی کے مرکز برائے انسانی اقدار میں پروفیسر شپ مل گئی۔

سنگر کو ایک منطق پسند قرار دیا جاتا ہے۔ وہ جذبات، ذاتی مفاد یا سماجی نرمیت کی بجائے استدلال پر مبنی فلسفیانہ نظام کا حامی ہے۔ اُس نے ایبیر یو پر تجربات، جنٹیک انجینئرنگ، رضا کارانہ مادیت، اسقاط حمل اور لاعلاج مریضوں کو بلا تکلیف مارنے سے متعلقہ اخلاقیاتی معاملات پر ایک ”ترجیحی افادیت پسند“ نکتہ نظر اختیار کیا ہے۔ یہ نکتہ نظر کسی بھی اقدام کو اُس صورت میں اخلاقی حوالے سے درست قرار دیتا ہے جب وہ متاثرہ افراد کی ترجیح پر پورا اُترتا ہو اور لوگوں کی کافی بڑی تعداد کے لیے بہترین نتائج پیدا کرتا ہو۔

سنگر نے متعدد کتب شائع کیں جن میں "Animal Liberation" (1975ء) اور "How are we to Live?" (1993ء) خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ وہ اپنی کتب سے حاصل ہونے والی آمدنی بین الاقوامی امدادی کاموں اور جانوروں کی آزادی کی تحریک کے نام کر چکا ہے، اور اپنی کمائی کا 10 تا 20 فیصد غربا میں تقسیم کرتا ہے کیونکہ ”غربیوں کی مدد کرنا امیروں کا اخلاقی فریضہ ہے۔“

پیٹر سنگر کی کتاب "Animal Liberation" نے جانوروں کے حقوق کی جدید تحریک پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ وہ انواع پرستی (Speciesism) کی مخالفت کرتا ہے جس کے مطابق ایک خاص نوع سے تعلق رکھنے کی بنیاد پر دیگر مخصوص انواع کے خلاف امتیاز کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اُس کے خیال میں دکھ و تکلیف محسوس کر سکنے والے تمام جانداروں کے مفادات ایک جتنے قابل احترام ہیں۔ خوراک کے لیے جانوروں کا استعمال درست نہیں کیونکہ اس طرح غیر ضروری تکلیف پیدا ہوتی ہے۔ سبزیاں کھانا ہی بہترین ہے۔ وہ زعمہ جانوروں کی چیر پھاڑ کو بھی غلط قرار دیتا، مگر طبی علاج

انسانی برتری ثابت کرنے کے تمام دلائل اس حقیقت کو نہیں جھٹلا سکتے کہ تکلیف میں انسان اور جانور مساوی ہوتے ہیں۔“

سنگر

میں بہتری کی غرض سے کچھ جانوروں پر تجربے کو درست تسلیم کرتا ہے۔ بشرطیکہ حاصل ہونے والا فائدہ جانوروں کو پہنچنے والی تکلیف سے زیادہ ہے۔

اپنی کتاب "Practical Ethics" (1979ء) میں پیئر سنگر نے تفصیلی تجربہ پیش کیا کہ جان داروں کے مفادات کو کیوں اور کیسے ناپا جائے۔ اُس کے مطابق کسی جان دار کے مفادات کا تعین ہمیشہ اُس کی قطعی خصوصیات کی بنیاد پر ہونا چاہیے، نہ کسی گروہ سے تعلق رکھنے کی بنیاد پر۔ اپنی عمومی اخلاقیاتی تھیوری کی ہی مطابقت میں سنگر کا کہنا ہے کہ جسمانی تحفظ کے حق کی بنیاد جان دار میں تکلیف سہنے کی قابلیت پر ہے، اور زندگی کا حق اپنے مستقبل کی منصوبہ بندی اور پیش بندی کی صلاحیت پر مبنی ہے۔ چونکہ غیر مولود بچے اور شدید طور پر معذور افراد میں موخر الذکر صلاحیت کا فقدان ہوتا ہے (اول الذکر کا نہیں) اس لیے اسقاطِ حمل، بچہ کشی اور لا علاج مریضوں کو بلا اذیت مارنا مخصوص حالات میں جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایسے معذور بچوں کو مار ڈالنا درست ہے جن کی زندگی اُن کے اپنے اور والدین کے لیے بھی تکلیف کا باعث بنتی ہو۔

بہت سے مخالف دھڑوں کے خیال میں سنگر کا نکتہ نظر انسانی وقار پر ایک بدناما دھبہ ہے۔ مذہبی گروہیں، جن کی زندگی اور معذور افراد کے جائیوں نے اُسے کڑی تنقید کا نشانہ بنایا۔ نقادوں کے خیال میں سنگر کو معذور افراد کی زندگی کا معیار طے کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ اسقاطِ حمل، بچہ کشی اور لا علاج مریضوں کو مار ڈالنے جیسے مسائل پر اُس کی متنازعہ آرا اور صاف گوئی وضاحت کرتی ہیں کہ اُس کی کتابوں کو اتنی دلچسپی سے کیوں پڑھا جاتا ہے۔

تنقید نگاروں کے جواب میں پیئر سنگر نے کئی مرتبہ کہا کہ اعتراض کرنے والے لوگ محض سنی سنائی باتوں اور بیانات کی بنیاد پر تنقید کرتے ہیں۔ مثلاً جب لوگ سنتے ہیں کہ سنگر کے خیال میں ایک کتاب بھی کسی نومولود انسانی بچے جیسی اخلاقی اہمیت کا حامل ہے تو وہ اس بیان کو انسانیت کی تحقیر قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ سنگر کا مقصد کتے اور انسانی بچے دونوں کی زندگی کو اہمیت دینا ہوتا ہے۔ اپنے نظریات کی گونگو کیفیت کا تجربہ خود سنگر کو بھی کرنا پڑا۔ اُس کی ماں Alzheimer کی بیماری میں مبتلا ہوئی اور سنگر کے نظام فکر کی رو سے ایک ”لا انسان“ بن گئی۔ اُس نے اپنی ماں کو بلا تکلیف مارنے سے انکار کرتے ہوئے کہا: ”اس کی وجہ سے مجھے اندازہ ہوا ہے کہ اس قسم کے معاملات میں کیسے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔“ نتیجتاً اُسے منافی قرار دیا گیا۔ تاہم، سنگر نے ہمیشہ اتنا ہی کہا کہ لا علاج شخص کو بلا تکلیف مار ڈالنا ”اخلاقی طور پر قابل قبول“ ہے، لازمی نہیں۔

اپنے فلسفیانہ مضامین کے مجموعے "Famine, Affluence and Morality" میں سنگر نے رائے دی کہ کچھ لوگوں کا امارت میں زندگی گزارنا اور دیگر کا محتاج رہنا اخلاقی اعتبار سے ناقابلِ دفاع ہے۔ غریبوں کی مدد کے اہل ہر شخص کو اپنی آمدنی کا کم از کم 10 فیصد مستحق افراد کی امداد اور ایسے ہی دیگر کاموں پر خرچ کرنا چاہیے۔ وہ اپنی تنخواہ کا 20 فیصد یو سی فام اور OXFAM کو دیتا ہے۔

پیئر سنگر کا یہ بھی کہنا ہے کہ انسان اور جانور ”آپس میں باعثِ تسکین“ جنسی تعلقات رکھ سکتے ہیں۔ اگر جانوروں کے

ساتھ جنسی عمل میں تشدد ملوث ہو تو اسے غیر قانونی ہی رہنا چاہیے۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو اس میں کوئی الجھنے یا اعتراض کی بات نہیں۔ کچھ بنیاد پرست مذہبی دھڑوں نے سنگر کے ان خیالات کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔ لیکن اُس کے اپنے خیال میں اس موضوع پر اُس کے خیالات قابلِ توجہ و بحث نہیں۔

ضمیمہ الف

اہم اصطلاحات کی فرہنگ

(نمایاں مکاتیب فکر اور نظریات کی وضاحت کے ساتھ)

اخلاقیات	Ethics	اخلاقی اصولوں کا نظام۔
ادراکات، وجدانات	Intuitions	
ادعاء، اثبات، توثیق	Predicate	کسی قصبے میں ایک عنصر جو قصبے کے موضوع کے حوالے میں صدق یا مسترد ہوتا ہے۔
ادویت	Non-dualist	غیر ثنائی۔
ارادہ	Intent	
ارادی	Volitional	
ارتقا پسند	Evolutionist	
ازلی محرک	Prime Mover	
استخراج	Deduction	
استدلالت	Rationalism	ایک نظریہ علم جس کے مطابق تجربے اور اس کی عمومیت کاری سے ہمہ گیریت اور لزوم کو اخذ نہیں کیا جاسکتا۔
استقرائی/استنباطی	Inductive	
اسمیت	Nominalism	قرنی وسطی کے فلسفہ میں ایک رجحان جو ہمہ گیر تصورات کو صرف انفرادی معروضات کے ناموں کے طور پر لیتا تھا۔
اشہا	Appetite	
اضافاتی	Relative	
اضافیت	Relativity	
افادیت	Utilitarianism	ایک بورژوا اخلاقی نظریہ جس کے مطابق فعل یا اقدام کا مفید ہونا ہی اس کے اخلاقی طور پر درست ہونے کی کوئی ہے۔
امثال، تمثیلات	Forms	
امر مطلق	Categorical- Imperative	ضمیر کا حکم آخر۔

انارکی، زراعتیت Anarchy

انانیت Egoism

انتخابیت Selectivity

انسانیت پسند فطرتیت Instrumentalism

انفرادیت پسندی Individualism

انکارِ مصلح Nihilism

ایلیاتک Eleatic

باہم دگری Reciprocity

بشریات پسندی Anthropologism

بشریات Anthropology

بورژوازی Bourgeoisie

پے تعلق Ataraxia

پاگان، بت پرستان Pagan

تاثرات Impressions

تالیف Synthesis

تجربہ Experience

تجربیت Pragmatism

تجربہ Empirical

تحدید Limitation

حکام پسندی Authoritarianism آمریت پسندی۔

حقیقتیت Creativity

ترکیبی، مصنوعی Synthetic

تشبیہیت Identification

سماجی سیاسی آئینہ یا لوہی کا ایک اصول جس کی بنیاد فرد کے مطلق حقوق کی تسلیم پر تھی۔ اس میں فرد کو معاشرے اور ریاست سے آزاد اور خود مختار خیال کیا گیا۔

کسی بھی مثبت نظریات کو مسترد کرنے کا نکتہ نظر۔ یہ اصطلاح جیکوبی نے وضع کی اور ترکیبیت نے اسے (بالخصوص اپنے ناول ”پاپ اور پیپ“ کے ذریعہ) مقبول بنایا۔

ایک قدیم یونانی فلسفیانہ مکتبہ جس کا تعلق جنوبی اٹلی میں ایلیانامی محلہ سے تھا۔

قبل از مارکس مادیت کا ایک وصف جس نے انسان کو فطرت کی اعلیٰ ترین پیداوار قرار دیا اور تمام مخصوص انسانی اوصاف اور صلاحیتوں کی وضاحت اس کے فطری ماخذ کے حوالے سے کی۔

مسئلہ یا مفروضہ اصولوں اور ثابت شدہ قضیوں سے براہ راست نتیجے کی طرف بڑھنا۔

جدید فلسفہ میں ایک مقبول موضوعی عینیت پسندانہ رجحان جس میں کسی سچائی کی قدر پیمائی اس کی عملی افادیت کی بنا پر کی جاتی ہے، عملی معاملات سے تعلق خاطر اور ان پر اصرار۔

تشکیکیت

Scepticism

تشکیلی

Formative

تکثیریت

Multiplicity

تکثیریت

Plurality

تکوینیات

Cosmology,

Cosmogony

تمثیلات، اعیان Ideas

Paradoxical

تناقضاتی

Deist

توحیدی

Extention

توسیع

Thesis

تھیسس، دعویٰ

حقیقت کے معروضی علم کے امکان پر سوال اٹھانے کا نکتہ نظر۔ باقاعدہ تشکیکیت غناسطیت سے کافی قریب ہے۔ یہ فلسفہ سماجی ترقی کے زمانے میں سب سے زیادہ پھیلنا ہے جب پرانے سماجی دستور ٹوٹ پھوٹ کا فکار ہونے لگتے ہیں اور ابھی نئے دساتیر نے خود کو سنوایا نہیں ہوتا۔

تجزیری یا تقریری نظریہ یا بیان، جو بحث اور ثبوت کے لیے ہو یا جس کا اعتراف انصاف کے خلاف دفاع کیا جائے۔

وسط 19 ویں تا 20 ویں صدی کے فلسفہ میں ایک وسیع موضوعیت پسندانہ رجحان۔ یہ فلسفہ کے ایک نظریہ دنیا ہونے سے انکار کرتا، فلسفہ کے رواجی مسائل کو بطور نامساعد الطبیعیاتی تجربے کے ذریعہ ناقابل تصدیق قرار دے کر مسترد کرتا ہے۔

(ہندومت میں ’ودیت‘) وحدانیت کے برعکس یہ مادی اور روحانی مرکبات کو مساوی اصول سمجھتا ہے۔ مادیت اور عینیت کا سمجھوتہ کرانے کی غرض سے اکثر اسے استعمال کیا گیا۔

فطرت، معاشرے اور سوچ کی ترقی پر حکمران نہایت عمومی قوانین کی سائنس۔ یہ فلسفہ اس نظریہ کی تائید کرتا ہے کہ مادہ چھوٹے چھوٹے ناقابل تقسیم مگر متناہی اجزاء کا مرکب ہے۔

یونان میں فلسفیوں کا ایک مکتبہ۔

Positivism

ثبوتیت

Dualism

ثنائیت/دوئی

Dialectics

جدلیات

Atomism

جوہریت

Peripatetic

چہل قدمی کرنے والے

Realism

حقیقت پسندی

elan vital

خالص توانائی

قوت حیات۔ برگساں کی استعمال کردہ اصطلاح۔

خدا God ایک مافوق الفطرت ہستی کا قدیم ترین تصور جس کے بارے میں خیال ہے کہ اُس نے دنیا تخلیق کی اور وہی اسے قائم رکھنے اور چلانے والا بھی ہے۔ یہودیت میں یہوواہ، اسلام میں اللہ اور عیسائیت میں مقدس تثلیث وغیرہ۔ مذہب کی جدید صورتوں کی تشکیل میں تصور خدا کا رفرما ہے، لیکن مذہب کی ابتدائی صورتوں (مثلاً ٹوٹم ازم اور ارواح پرستی) میں اس تصور کا وجود نہیں تھا۔

خلا، لاشے Void خود آگہی Self-Knowledge خود تردیدی Self-Contradictory خود ترقی Self-Development دویت Dualist دینیاتی، الہیاتی Theological دینیات، الہیات Theology ذہن، استدلال Nous رشی، ولی Sage رداقت Stoicism رداقی فلسفیوں کے اقوال و آراء کا مجموعہ۔ Stoic ری ایکٹری Reactionary زماں Time زمہ Category حقیقت اور علم کے مظاہر کے نہایت عمومی اور اساسی خواص، پہاؤوں اور تعلقات کی عکاسی کرنے والے مرکزی تصورات۔

سائبرینی مکتبہ فکر Cyrenaics سہیت، عظمت Causality شے بالذات thing-in-itself صدور Emanation ضابطہ پسندی Legalism ضد دعویٰ Antithesis ضرورت، احتیاج Necessity طبعی Physical

عاطلیت Agency عدم Ex-nihilo عقل محض Nous, Pure علاقیت پسند Relativist علمی اثر انگیزی Causal عوامیت کارگی Generalisation عمومی General عین مطلق Absolute عینیت پسندانہ Idealistic عینیت Idealism غناسطیت Gnosticism غناسطی Gnostic غیر مرئی Invisible فضائل اخلاق Virtues فطرت پسندی Naturalism فطری اقدام We Wei فعالیت Activity

فلسفہ کے بنیادی سوال کو حل کرنے کے لیے مادیت کا متضاد فلسفیانہ مسلک۔ اس کے مطابق روحانی اور غیر مادی کو اولین اور مادی کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ یہ پیڑ عینیت کو دنیا کی تنہا ہیئت اور خدا کے ہاتھوں اس کی تخلیق سے متعلقہ مذہبی تصورات کے قریب لے جاتی ہے۔

عیسوی عہد کی ابتدائی صدیوں میں ایک فلسفیانہ۔ مذہبی مکتبہ کے پیروکاروں کا نظریہ جنہوں نے مسیحی دینیات کو قدیم مشرق کے مذاہب، یونانی طہنیت اور قریباً غور شیت کے ساتھ ملا دیا۔

دنیا کے بارے میں وہ نکتہ نظر جو صرف فطری عناصر اور قوتوں یا سیاسی قوانین کو ملحوظ خاطر رکھتا اور فوق الفطرت، روحانی یا غائی و لائل کو نظر انداز کرتا ہے۔

فعلیت	Functionalism	یہ نظریہ کہ ہر ہنسی عمل کسی نہ کسی ضرورت، اثر اور ماحصل کے حوالے سے کارآمد سرگرمی ثابت ہوتا ہے۔
فلسفہ خودی	Solipsism	یہ نظریہ کہ نفس (خودی) کے سوا کوئی موجود نہیں، اور اصل علم اسی نفس کا مطالعہ ہونا چاہیے۔
فوق الانا	Super-Ego	
قضیہ	Proposition	
قضیہ	Thesis	(دیکھیں "تھیس")
قوانین	Potentiality	
قیاسی	Speculative	
کارتمی	Cartesian	رہنے ڈیکارٹ سے یا اس کے فلسفے سے متعلق۔
کائنات صغیر	Microcosm	
کلام، لوگوس	Logos	
کلیت	Cynicism	زندگی کی سرتوں اور قوتوں سے بے زاری۔
کیتی	Quantity	
کیفیتی	Quality	
لاادریت	Agnosticism	لاادریوں کا نظریہ جو خدا یا کائنات کی ابتدا یا کسی اور چیز کے بارے میں کوئی بھی علم رکھنے یا ممکن ہونے سے انکار کرتا ہے۔
لذتیت	Hedonism	یہ نظریہ کہ اصل متاع اور انسان کا بنیادی اخلاقی فریضہ لذت کا حصول ہے۔
ما بعد الطبیعیات	Metaphysics	یہ اصطلاح پہلی صدی عیسوی میں مروج ہوئی اور ارسطو کی فلسفیانہ میراث کے ایک حصے کی جانب اشارہ کرتی ہے۔
مادیت	Materialism	عینیت کا مخالف واحد فلسفیانہ رجحان۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ تمام نوع انسانی کا ہر دنیوی دنیا کے معروضی وجود پر یقین، اور فلسفیانہ نظریہ دنیا۔ مادیت کے مطابق مادے کو اولین (اساسی) اور ذہن و شعور کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ اس کی زد سے دنیا ازیلی ہے، اسے خدائے تخلیق نہیں کیا اور یہ زمان مکان میں محدود ہے۔
مانویت	Manichaeism	فارس کے مانی کا ثنائیت پسند مذہب۔
مادرائی روح	Oversoul	
مادرائیت	Transcendentalism	فوق العقلیت۔ یہ نظریہ کہ خارجی اشیاء کی حقیقت کے اصول تعاملی فکر کے مطالعہ سے ہی یحیات کو چھوڑ کر وجدان اور روحانی کشف سے دریافت کیے جاسکتے ہیں۔

ماخذ منبع، اصول	Origin	
متجانس	Homogeneous	
متضاد قیاموں کے	Antinomies	عمل استدلال کے دوران بظاہر دو متضاد لیکن مساوی طور پر مضبوط بنیادوں والے قضیے۔
جوڑے		
متضادات	Opposites	دو قطعی مخالف رجحانات جو چیزوں کی ترقی کا محرک ہیں۔
مشکلیں	Scholastic	قرون وسطیٰ کے مکتبہ علم الکلام سے تعلق رکھنے والے مفکرین جنہوں نے مذہبی نظریہ، نیا کو نظری بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے پر انحصار کیا۔
متناقض	Antithetical	
مثالی	Ideal	کامل نمونہ یا صورت۔
مجرد	Abstract	
مجبہول اصول	Passive	
	Principle	
مطلق ودجا	Absolute	
	Other	
منظہریاتی	Phenomenological	
منظہریات، مظہریات	Phenomenology	ہسرل کا قائم کردہ ایک موضوعی عینیت پسندانہ رجحان جس نے معاصر فلسفہ میں بہت سوں کو متاثر کیا۔ اس سے شعور کی "ارادیت" مراد ہے۔
منظہر	Phenomenon	تجربہ کا معروض جس کا ادراک حیات کے ذریعہ کیا جائے۔
معادیات	Eschatology	
معروضی عینیت	Objective Idealism	
معروض	Object	
معقولیت، حساسیت	Sensibility	
مقدار	Magnitude	
مقدم، اولین	Priori	
مقولے	Aphorism	
مکان، خلا	Space	

محدیت	Atheism	بالوق الفطرت باتوں (ارواح، دیوتا، حیات بعد الموت وغیرہ) پر ایمان کو مسترد کرنے والا نظام اذکار، جس کے تحت کائنات کا سائنسی انداز میں مطالعہ کرنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔
منطقییت	Logicism	
منکر کل	Nihilist	
مباد، مشملہ	Content	
موضوع	Subject	
ناقابل تقسیم اکائی	Monads	
نتائجیت	Pragmatism	جدید فلسفہ میں ایک مقبول موضوعی عینیت پسند انداز جس کے تحت سچائی کی قدر کا تعین اُس کے عملی فائدے کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔
نراجیت	Anarchy	
نسبت پسندی	Associationism	
نظام فکر	System	
نظریہ دنیا	World-View	
نظری	Theoretical	
نفسی	Psychic	
نفس، ذات	Spirit	
نہی	Negation	
نوجوئیت	Neo-Positivism	20 ویں صدی میں فلسفہ کا ایک موضوعی عینیت پسند رجحان، ثبوتیت کی معاصر صورت۔ اس کے مطابق حقیقت کا علم صرف روزمرہ یا ٹھوس سائنسی فکر میں ہے، جبکہ فلسفہ صرف زبان کے ایک تجزیہ کے طور پر ممکن ہے۔ سائنسی فکر کے نتائج زبان میں ہی بیان ہوتے ہیں۔
نوجوان ہمگلی	Young	
	Hegelians	
نوعیت، فطرت	Nature	
واقعیت	Actuality	
وجدانیت	Intuitionism	انسانی زندگی کی روحانی جہت پر مبنی نظریہ ارتقا۔
وجودیات	Ontology	ہستی و وجود کی خاصیت کا تجزیہ مطالعہ۔
وجود/ہستی	Being	

وجدانیت	Monism	ایک فلسفیانہ طرز فکر جس کے مطابق تمام ہستی کی تہہ میں ایک ہی ماضد کا فرما ہے۔ مادیت پسند اس ماضد کو مادہ جبکہ عینیت پسند اسے روح یا نفس کہتے ہیں۔
وجدانیت	Monotheism	
ہم رنگی، لازم و ملزوم	Correlative	
یاسیت	Pessimism	صورت احوال کے متعلق نہایت ناموافق رائے رکھنے کا رجحان، رجحانیت کے برعکس۔

مکاتب فکر

ہندوستان/فارس/چین/جاپان

چارواک - لوکایت	برہمنیت
جین مت	مہاویر
بدھ مت	گوتم بدھ، ناگ ارجن (مدھیماک)، وسو بندھو (یوگا چار)، سوزوکی تیارو (زین بدھ مت)
ہندو مت	بھرتی ہری، آرو بندو گھوش
سائیکس	کیل
یوگ	تھنلی
ویدانت	بادرائن، شکر (ادویت)، رامانج (دویت)، مادھوآ چاریہ (دویت)، دوپکا تندا، آرو بندو گھوش
ثانیہ (فاری)	زرتشت، مانی
تاؤ مت	لاؤ زے، چوانگ تزو
کنفیو شس مت	کنفیو شس، مینیس، کانگ یوئی

یونان/یورپ/امریکہ/آسٹریلیا

ایونیائی	کھلیس آف ملیس، ہیراکلیس، فیثاغورث
ایلیانک	پارمینائیز، زینو (رواقیت)
کھیریت	اتاکسا غورث، انیکی ڈوکلیر
جوہریت	ڈیماکریٹس
سوفسطائی	قھراسی ماکس
کلبی	ڈیوجینز آف سینوپی
قدیم یونانی عینیت	سقراط، افلاطون، ارسطو
ہیلیپائی فلسفہ	اپیکورس (لذتیت)
تفکیکیت	پائزہو، فیلو جوڈیس

نوفلاطونیت	پلوٹینس، میستر ایکہارٹ
یہودی فلسفہ	موسس میمونائیز، مینڈل سوہن، موسس مارٹن پیویر
علم الکلام	سینٹ ٹامس آکوئینس، جان ڈونز سکولس
تجربیت	فرانس بیکن، جان لاک، ڈیوڈ ہیوم
استدلالیت	رینے ڈیکارٹ، باروک سپینوزا، گوٹ فرائیڈ ولہلم لیبز، ڈینس ڈیڈرو، روسو، وولٹیر
اخلاقیات	ٹامس ہوبز
موضوعی عینیت	چارچ برکلی
سیاسی معیشت	ایڈم سمٹھ
جرمن آئیڈیلزم (عینیت)	ایمانوئل کانت، گوٹ ایب فٹے، فریڈرک ہیگل
شبوتیت	آگست کونت، برٹینڈرسل
یاسیت	آرتھر شوپنہاور
افادیت پسندی	جیرمی بنتھم، جان سٹوارٹ مل
یوٹوپائی سوشلزم	چارلس فوریر
ماورائیت	رالف والدوا ہمرسن
مادیت	لڈوگ فورہ باخ، کارل مارکس
نراجیت	جوزف پرودھوں
وجودیت	سورین کیرکیگارد، کارل جیسپرز، مارٹن ہیڈگر، ژاں پال سارتر
تئاجیت	ولیم جیمز، جان ڈیوی
انفرادیت پسندی	ہنری ڈیوڈ تھورو
قنائیت	فریڈرک شٹے
انسانی ربوبیت	ولادیمیر سرگئی سولویوف
نفسیات	سگمنڈ فرائیڈ، ولہلم رائخ
مظہریت	ہسرل ایڈلنڈ، موراکس مارلوپوئی
وجدانیت	ہنری برگساں
عینیت (جدید)	ٹامس ہبل گرین، فرانس بریڈلے

ضمیمہ ج

فلسفیوں کے ناموں کا انگریزی تلفظ

- | | | |
|--------------------------|--------------------------------|--------------------------|
| 1- Birahaspati | 38- Moses Maimonides | 72- Nietzsche, Friedrich |
| 2- Zoroaster | 39- Averroës | Wilhelm |
| 3- Thales of Miletus | 40- Aquinas, Saint Thomas | 73- 1836-1882 |
| 4- Vardhmana Mahavira | 41- Madhava Acarya | 74- Bradley, Francis |
| 5- Pythagoras | 42- Meister Eckhart | Herbert |
| 6- Lao Tzu | 43- Duns Scotus, John | 75- Solovyov, Vladimir |
| 7- Buddha, Gotama | 44- Bacon, Francis | Sergeyevich |
| 8- Kapila | 45- Hobbes, Thomas | 76- Freud, Sigmund |
| 9- Confucius | 46- Descartes, Rene | 77- Kang Yo-Wei |
| 10- Heraclitus | 47- Spinoza, Baruch | 78- Husserl, Edmund |
| 11- Parmenides | 48- Locke, John | 79- Bergson, Henri |
| 12- Anaxagoras | 49- Leibniz, Gottfried Wilhelm | 80- Dewey, John |
| 13- Empedocles | 50- Berkeley, George | 81- Vivekananda |
| 14- Zeno | 51- Voltaire | 82- Santayana, George |
| 15- Socrates | 52- Hume, David | 83- Teittaro, Suzuki |
| 16- Democritus | 53- Rousseau, Jean Jacques | 84- Buber, Martin |
| 17- Thrasymachus | 54- Diderot, Denis | 85- Russell, Bertrand |
| 18- Plato | 55- Smith, Adam | Arthur William |
| 19- Diogenes of Sinope | 56- Kant, Immanuel | 86- Aurobindo, Ghose |
| 20- Aristotle | 57- Moses, Mendelssohn | 87- Jaspers, Karl |
| 21- Mencius | 58- Bentham, Jeremy | 88- Heidegger, Martin |
| 22- Zhuangzi | 59- Fichte, Johann Gottlieb | 89- Wittgenstein, Ludwig |
| 23- Pyrrho | 60- Hegel, Georg Wilhelm | Joseph Johann |
| 24- Epicurus | Friedrich | 90- Bakhtin, Mikhail |
| 25- Patanjali | 61- Fourier, Charles | 91- Reich, Wilhelm |
| 26- Philo of Alexandria | 62- Schopenhauer, Arthur | 92- Marcuse, Herbert |
| 27- Seneca | 63- Auguste, Comte | 93- Popper, Karl Raimund |
| 28- Badrayana | 64- Emerson, Ralph Waldo | 94- Adorno, Theodor |
| 29- Nagarjuna | 65- Feuerbach, Ludwig | 95- Sartre, Jean-Paul |
| 30- Manes, or Manichaeus | Andreas | 96- Merleau-Ponty, |
| 31- Vasubandhu | 66- Mill, John Stuart | Maurice |
| 32- Bharatarihari | 67- Proudhon, Pierre Joseph | 97- Kuhn, Thomas Samuel |
| 33- Sankaracarya | 68- Kierkegard, Soren | 98- Derrida, Jacques |
| 34- Al-Kindi | Aabaye | 99- Foucault, Michel |
| 35- Al-Farabi | 69- Thoreau, Henry David | 100- Singer, Peter |
| 36- Avicenna | 70- James, William | |
| 37- Ramanuja | 71- Marx, Karl | |

فطرت پسندی	سانتیا نا جارج
لسانیات	لڈوگ جوہان وٹنشین، میخائل باخٹس
نیلینٹ	ہربرٹ مارکیوز
فلسفہ سائنس	سرکارل ریمند پوپر، تھامس کوہن
مارکسزم	آرڈوٹوئیوڈور
حیاتیاتی اخلاقیات	ہینرکس
پس جدیدیت	ژاکس دریدا

اسلامی فلسفہ

عرب اسلامی فلسفہ	(ارسطویت)، الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد (منطق)
------------------	---

فلسفیوں کی ترتیب بہ لحاظ ملک/علاقہ

یونان	جرمنی	ہندوستان	فرانس	انگلینڈ	امریکہ
ہیکلس	میسٹر ایکہارت	برہمتی	ریسے ڈیکارٹ	جان دوزسکولس	جان شوارٹل
فیث غورٹ	ولیم لیونز	مہادیو	دولمیر	فرانسس بیکن	ڈیوڈ ہورو
ہیراگلٹس	ایمانوئل کانت	گوتم بدھ	ژاں ژاکس روسو	ٹامس ہوبز	رالف والڈو ایرسن
پارمینائڈز	مینڈل سوہن	کپل	ڈنٹس دیدرو	جان لاک	ولیم جمز
اناکساگورٹ	فریڈرک ہیگل	پنچلی	چارلس فوربز	جارج برکلی	جان ڈیوی
انیکس ڈوکیز	گوت ایب فٹسے	بادراش	آگست کونت	ڈیوڈ ہوم	سانتیا ناچارچ
زینو	آرتھر شوپنہاور	ناگ ارجن	جوزف پرودھوں	ایڈم سمٹھ	مارٹن یوربر
سٹراٹ	لڈوگ فورباخ	دوبندھو	ہنری برگساں	جیری بنتھم	ہربرٹ مارکوزے
ڈیماکریٹس	کارل مارکس	بھرتری ہری	ژاں پال سارتر	ٹامس ہیل گرین	تھامس کوبن
تھراسی ماس	فریڈرک شٹسے	شکر آپاریہ	مورائس مارلوپوئی	فرانس بریڈلے	
افلاطون	ایڈمنڈ ہسرل	رامانج	میشیل فوکو	برٹینڈرسل	
ڈیوڈ جمز	کارل مہسپرڈ	مادھوا چاریہ	کارل رینڈل پوپر		
ارسطو	مارٹن ہیڈگر	دوکانند			
پاڑہو	ولفنسٹین	آر دبندھوگوش	الجبیریا	آسٹریا	یوکرین
ایکیٹورس	آڈورنوتھیوڈور		ژاکس دیردا	سگنڈ فرائیڈ	ولیم رانج
چین	مسلم دنیا	فارس	سپین، اٹلی	روس	ٹچ
لاؤتزو	الکندی	زرتشت	ٹامس آکوش	سولوف پوف	سپوزا
کنفیوشس	القادری	مانی	موس میونائڈز	میٹاکل ہانتن	کیرک کارڈ
مینیس	ابن سینا	جاپان	آسٹریلیا	روم	مصر
چوانگ ترو	ابن رشد	سوزکی تیارو	ویٹر ہنگر	پونٹس	فلو جروٹس
کامک یوکی					

علم فلسفہ کے معمار
ایک سو عظیم فلسفی
فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ

”جب انسانوں کے لیے قوانین لازمی ہو جائیں تو وہ آزادی کے لیے موزوں نہیں رہتے۔“
(ٹھیا غورٹ)

”جہاں تک میرا تعلق ہے، تو میں بس اتنا جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔“
(سقراط)

”میں نے مجمع اکٹھا کرنے کی خواہش کبھی نہیں کی کیونکہ جو کچھ میں جانتا ہوں وہ جھوم کو پسند نہیں آتا اور جھوم جو پسند کرتا ہے وہ میں نہیں جانتا۔“
(ای۔ پی۔ تھورس)

”جو لوگ صلے کی امید میں کچھ دیتے ہیں، وہ اصل میں دیتے نہیں بلکہ سودے بازی کرتے ہیں۔“
(فلو جوڈکس)

”شہرت ایک دریا کے مانند ہے جو ہلکی اور کھوکھلی چیزوں کو اوپر لاتی اور زنی وٹھوس چیزوں کو ڈبو دیتی ہے۔“
(فرانسس بیکن)

”اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ایمان دار آدمی جیسی کوئی چیز موجود نہیں تو یقین کر لو کہ وہ خود بددیانت ہوگا۔“
(جارج برکلی)

”ہر قوم باقی تمام قوموں کا مصححہ اڑاتی ہے اور کبھی کا خیال درست ہے۔“
(آرتھر شوپنہاور)

”تہذیب کا آغاز اس وقت ہوا جب کسی نے غصے میں آکر پتھر کی بجائے لفظ سے وار کیا۔“
(سگنڈ فرائیڈ)

”مایوسی میں مرنے والے کی ساری زندگی بے کار جاتی ہے۔“
(تھیوڈور آڈورنو)

علم فلسفہ کے معمار ایک سو عظیم فلسفی فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ